Aleardi

STUDI CRITICI

DI

G. TREZZA

PROF. DI LETTERATURA LATINA
NELL'ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI
IN FIRENZE

DRUCKER & TEDESCHI

VERONA
LIBRERIA ALLA MINERVA

LIPSIA

PADOVA
LIBRERIA ALL'UNIVERSITÀ

1878.

STUDI CRITICI

STUDI CRITICI

STUDI CRITICI

DI

G. TREZZA

PROF. DI LETTERATURA LATINA
NELL'ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI
IN FIRENZE

DRUCKER & TEDESCHI

VERONA | *PADOVA*
LIBRERIA ALLA MINERVA | LIBRERIA ALL'UNIVERSITÀ

LIPSIA

1878.

INTRODUZIONE

Pubblicando i miei *Studi critici* rifatti, in gran parte, ed alcuni finora inediti, desidererei che il Lettore non malevolo, prima di giudicarmi, li meditasse come gli ho meditati io col dolore dello spirito che cercava la via della vita. Benchè gli argomenti sieno diversi, ragionandosi di religione, di filosofia, di letteratura, v' è, s' io non erro, unità di metodo, di sentimento, di stile.

Composti a non brevi intervalli di tempo accuseranno più d' una volta le ambiguità della mente non per anco maturata nel vero. Nello studio *Sulle schiatte* mitigherei alcune audacie sulla virtù poetica delle genti latine; se riscrivessi *il Gesù della leggenda ed il Gesù della storia*, o *il Cristianesimo e la*

Scienza, non avrei più la fede sull'efficacia dell' Evangelo. Or credo che l' evoluzione storica abbia omai oltrepassato l' ideale di Gesù, nè potrei ricollocarlo in quella inaccostabile sommità dove l'ha collocato il Renan. Ma correggendo il giudizio di ieri con quello d' oggi avrei nascosta una parte sincera della mia propria esperienza.

Il paolottismo filosofico, la sensualità fantastica, l'accidia intellettuale, la coltura dimezzata, la petulanza frivola, l' immoralità farisaica, hanno già soffocata in noi l' iniziativa del vero. Noi precipitiamo nel parassitismo scientifico, e non affrettandoci a disviare il danno imminente, patiremo una ecclissi miseranda di spirito che ne cancellerà per lunghi anni dal registro dell'avvenire.

Ma io non dispero della salute intellettuale e morale del mio paese; la gioventù contemporanea non è tutta depravata ed inerte; c'è uno stuolo d' ingegni forti ed arditi dal quale partirà come da nuovo cenacolo una redenzione migliore. Comincia anche in Italia la circolazione delle idee sane, e quello che ieri pareva impossibile oggi si fa via. Ciascuno di noi dunque semini nel suo campo con fede,

converta la scienza in fiamma del sentimento, comunicandovi quella efficacia che di per se non avrebbe per superare le resistenze sociali.

Non vogliamo una scienza nemica della religione: ci si grida d'intorno dai Tartufi superstiti del mondo moderno.

E noi vogliamo la religione della scienza davanti alla quale tramonteranno le religioni che tutte, più o meno, la strozzarono in culla; vogliamo la scienza che ci spiega il fenomeno umano delle religioni stesse. Voi dite: non interrogatemi Dio colla ragione superba, adoratelo nel casto silenzio del cuore. Noi vi rispondiamo che una fede al di sopra della ragione e contro la ragione è un assurdo, e che un Dio fuor dal vero scientifico e fuor dalle leggi meccaniche della natura è impossibile.

Vergognatevi di chiamare ateo chi porta Dio in se stesso, respira in lui e per lui, e se n'esalta nell'ebbrezze vergini dell'ideale che sorge dalle battaglie tragiche della vita.

Il nume semitico cangiato in una volontà trascendente e creatrice non appartiene alla scienza che non l'ha mai ritrovato nelle sue

vie; nessuna forza lo rimetterà sull'orizzonte della ragione dal quale è disceso per sempre. Voi fate come Rachele che lamentava perduti i feticci selvatici dell'infanzia. Ma Dio non muore perch' egli è tutto in tutti ed è la vita eterna dell' universo.

Ribellarsi agli Dei non è ribellarsi a Dio ma conquistarselo, abbattendo le colonne d'Ercole d'una chiesa che lo pianta come un giogo nella coscienza, e congela nei riti ascetici l'adorazione di spirito.

Ciò dissi non per discolpare la scienza dalle accuse che le si danno;

« ..... ella s' è beata e ciò non ode; »

ma per dichiarare il concetto dominante dei miei studi e il modo della mia critica.

Verona, 1 settembre 1877.

ERNESTO RENAN

I.

La scienza ha le sue rivoluzioni come la storia, e lo spirito umano si trasforma ad ogni stagione del tempo espellendo da se le parti caduche ed incorporandosi le nuove. L'intelletto moderno cangiò, per così dire, i suoi poli ed un alito d'avvenire ci scosse tutti dal nostro letargo. Non è vero che il secolo decimonono conscio di sua decrepita impotenza e fatto simile a colui che tra le ceneri fruga dove apparisca una favilla, guardi con ansietà desolata a quella parte del genere umano cui l'aere freddo e maligno non colse per anco (1); non è vero che lo spirito del passato abbia smarrito le sue vie e lo spirito dell'avvenire non abbia ancora ritrovate le sue (2). Noi camminiamo tra le ruine, ma il mondo della ragione è dischiuso ai nostri occhi risvegliati; tre secoli di scoperte restaurarono l'uomo dai ginecei medievali, le leggi scientifiche

(1) G. CAPPONI, *Pensieri sull'educazione*. Lugano 1841, pag. 34.
(2) D. STERN, *Esquisses morales*. Paris, pag. 304.

della natura e della storia crearono abiti nuovi al nostro cervello meglio disposto ad investigare il reale qual' è non quale sel fabbrica il sentimento.

Ernesto Renan rappresenta in Francia lo stato intellettuale del mondo moderno; pensatore ardito ed artista originale, congiunge in sè stesso ciò che nella maggior parte dei dotti è, pur troppo, diviso; natura aristocratica di genio malinconico e mite possede lo sdegno trascendente, la calma epicurea, l' intuizione larga e limpida; una vena soave di misticismo che trapela, ogni tanto, dalle profondità del suo spirito, lo fa più caro e simpatico; ei t' affascina e t' innalza nel tempio dell' ideale donde contempla sorridendo le demenze degli uomini.

Mi si conceda di ragionare un poco di questo grande francese; noi rechiamo le cicatrici ancor vive del servaggio sofferto da tanti secoli, e ci è d' uopo di esempi magnanimi per educarci sulla via dolorosa del vero. I gioghi della coscienza non si convengono ad un popolo che sorge; le tirannie che lo contristarono sono cadute o boccheggiano moribonde. Galileo non si mette più a ginocchio per condannare davanti all' Inquisizione le proprie scoperte.

II.

Il nuovo metodo del Renan si fonda sull' esperienza scientifica della natura e della storia. Alle volontà trascendenti recise per sempre dalla natura tien luogo la connessione delle leggi fisiche e storiche. Il sovrana-

turale, per la scienza moderna, è l'inganno del sentimento che si sposta in un di là da sè stesso. La natura ci si porge omai come un sistema di moti che ascendono sempre a gruppi più vasti moltiplicando le loro relazioni meccaniche; il senso è un'evoluzione più alta del moto, ed il pensiero un'evoluzione più alta del senso. La storia è la natura stessa arrivata ad una coscienza di sè, ma questa coscienza non è rivelazione di qualche imperativo trascendente, ma l'effetto d'una lunga esperienza degli organi, trasmutabile secondo i suoi climi, e destinata a dissolversi cogli organi nei quali s'è fatta. « En analysant ce qui se passe dans les parties de l'univers ouvertes a nos investigations, nous ne saisissons aucune trace de l'action d'etres déterminés, supérieurs a l'homme et procédant, comme dit Malebranche, par des volontés particulières. (1) .... La science de l'esprit humain c'est de meme l'histoire de l'esprit humain.... aux yeux de la critique la conscience se fait dans l'humanité comme dans l'individu, elle a son histoire. Le grand progrès de la critique a eté de substituer la categorie du devenir a la catagorie de l'etre, la conception du relatif a la conception de l'absolu, le mouvement a l'immobilité. Autrefois, tout etait considéré comme étant; on parlait de philosophie, de droit, de politique, d'art, de poesie d'un maniere absolue; maintenant tout est considéré comme en voie de se faire » (2).

Gli effetti del nuovo metodo si manifestarono nel-

(1) RENAN, *Dialogues et fragments philosophiques*. Paris, 1876, pag. 10 e seg.

(2) RENAN, *Averroé et l'Averroisme*. Paris, 1861, pag. 6 (Preface).

l'*Histoire des langues semitiques*, negli *Etudes d' Histoire religieuse*, nel *Livre de Job* e nelle *Origines du Christianisme*. Le religioni sottratte per sempre al sovranaturale e divenute fenomeni della storia, le origini degli Dei investigate al modo stesso delle origini umane, la Bibbia studiata coll' esegesi filologica come i Veda è l'Avesta, le Apocalissi dell'avvenire convertite in una storia fantastica del passato ; il mosaismo, il parsismo, il cristianesimo, l' islamismo, ricollocati nel loro clima storico, tutto ciò costituisce una delle più grandi rivoluzioni intellettuali del secolo decimonono. « Revelation et miracles, dice sapientemente il Renan, furent ainsi dans l' antiquité des parties inseparables de toutes les creations religieuses et meme politiques ou sociales. Que ce soit là une association devenue aujourdui dangereuse on le voit sans peine. S' il est un fait evident, en effet, c' est que la croyance au surnaturel s' affaiblit de toutes parts.... cette croyance est battue en breche par deux ordres d' etudes qui toutes deux excluent le miracle : les etudes de la nature qui nous montrent un ordre fatal la ou les anciens teologiens voyaient l'exercice des volontés libres, et les sciences historiques qui remplacent par des explications tout humaines et par une exégèse rationaliste les anciennes interpretations mystiques des textes et des faits...... chassé ainsi de la nature e de l' histoire, le surnaturel fuit. Transporter la religion par de là le surnaturel, separer la cause a jamais triomphante de la religion, de la cause perdue du miracle, c' est donc rendre service a la religion ; c' est la detacher d' un vaisseau qui perit. (1) »

(1) RENAN, *De la Chaire d'ebreu*. Paris, pag. 28 e segg.

Le religioni intese a quel modo costituiscono una parte della psicologia umana, e nelle forme diverse in cui si rivelano, dal feticcio adorato dai tribi selvatici fino ai più alti simboli delle nazioni moderne, tu ritrovi un frammento della storia di Dio. Frammenti più o men belli di quella sacra epopea dell'infinito che l'uomo va componendo, artista inconscio, nella vigilia dei sensi;

« Und malt mit lieblichen betrüge
Elysium auf seine Kerkerwand. » (1)

Così la critica del secolo decimonono compie la critica del decimottavo, per essa le religioni sono divine in quanto segnano l'evoluzione ideale nella coscienza, ma son del pari umane in quanto che l'evoluzione non va fuori dalle leggi storiche. Questo metodo nuovo creò da una parte la mitologia comparata e la scienza delle religioni, dall'altra lo studio critico dei dogmi: *introite nam et hic Dii sunt.*

L'origine storica del monoteismo secondo gli studi recenti (2), non si concorda in tutto coll'opinione del Renan che lo tiene effetto d'un'intuizione concreata, per così dire, al cervello semitico. Il Renan esagera troppo la parte dell'inconscio nelle grandi creazioni dello spirito umano, ed il monoteismo non è la forma primitiva delle religioni semitiche; anche là si generò poco a poco dal politeismo che tu ritrovi alla culla

(1) SCHILLER, *Die Kunstler.*

(2) LITTRÉ, *La science au point de vue philosophique*, Paris, 1873, pag. 437, segg.; MAX MÜLLER, *Chips from a German Workshop*, London, T. I, pag. 341, segg.; J. SOURY, *Etudes Historiques*, Paris, 1877, pag. 1, segg. *La Religion d'Israel.*

dei tribi semitici, le cui reminiscenze, non potute divellersi dalla coscienza popolare, pullulavano ogni tanto a piè del monoteismo ieratico. Ma ciò non toglie che l' evoluzione storica del politeismo aryo sia stata diversa dal semitico, giacchè l' uno generò quei cicli olimpici degli Dei, quelle cosmognie filosofiche, e quelle grandi epopee mitologiche le quali mancano all'altro. « La mythologie, dice il Renan, c' est le panteisme en religion ; or l'esprit le plus eloigné du panteisme c' est assurement l' esprit semitique (1). » Non so quanto ci sia di vero in questa affermazione dell' illustre professore francese. Gli studi recenti sulla mitologia semitica vi rivelarono una specie di panteismo latente ; i miti babilonesi, assirii, fenicii, ne sarebbero tutti, più o meno, impressi, e sotto nomi diversi rappresenterebbero l' unità della natura eternamente trasmutabile eternamente feconda. Anzi, come nota Ernesto Curtius (2), nell' occidente europeo si mantengono le reminiscenze di quel panteismo delle religioni semitiche. Certo è che nel panteismo indoeuropeo ci trovi una articolazione più viva d'organi, una circolazione più rapida di sentimenti, una flessibilità più estetica di forme ; la grande arte vi sarebbe stata impossibile se il panteismo non fosse giunto ad uno stato vitale più alto ; ma è pur certo che il panteismo non fu sconosciuto alle nazioni semitiche.

(1) RENAN, *Histoire generale et systeme comparé des Langues semitiques*. Paris, cap. I, pag. 7.

(2) E. CURTIUS, *Die griechische Götterlehre von geschichtlichen Standpunkt*. (Preussische Jahrbücher 1875, T. 36, pag. 1-18).

III.

Il Renan ritrae mirabilmente sè stesso ed il suo genio scettico e fino là dove dice: « le philosophe tue la poule aux oeuf d'or, et en reduisant tout a des formules abstraites, rend l'art impossible. L'habilité de l'ecrivain consiste a avoir une philosophie mais a la cacher; le public doit voir les ruisseaux qui sortent du paradis, mais non les sources d'ou ils jaillissent: il doit entendre les sons sans voir l'instrument qui le rend. » (1) « La vraie science ne se livre pas d'un seul coup; elle est toujours relative, toujours incomplete, toujours perfectible.... » « autant vaudrait essayer d'atteindre un insecte ailé avec une massue, que de pretendre avec les serres pesantes du sillogisme trouver le vrai en des matieres aussi delicates. (2) » Ei quindi interroga con pacato animo la sfinge che gli si pianta dinanzi, nè vi si butta addosso con l'impeto d'un Edipo affannoso perchè sa che a quel modo non la vincerebbe. Ei le va d'intorno con fini accostamenti, e, a lungo andare, la sorprende e la domina. La sua malinconia non è querula e molle, come di spirito esausto, ma riposata e dolce come di chi assaggia tra le ombre della carne l'epoptea dell'intelletto redento. Ei contempla i fenomeni da una tranquilla sommità dove non arrivano i flutti del dubbio, nè si ribella a nessuno spettacolo; anche la demenza, se può con-

(1) Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*. Paris. 1876, pag. 279.

(2) Renan, *Etudes de morale et de critique*. Paris. pag. 159.

tristarlo con le sue tetre apparite, non gli dà scandalo, ben sapendo che più d' una volta è necessaria al trionfo del vero che adora.

La critica, giunta alle più alte cime della ragione, si fa scettica, lo confesso; prova la voluttà dello sdegno trascendente ma non si attuffa nelle battaglie tragiche dell' esistenza. Il mondo è per lei un vasto enigma che interroga per ozio; non trasferisce nella natura e nella storia le forme del sentimento, nè vi domanda un fine predisposto per una salute impossibile; ben sa che l' essere va per le sue vie senza badare alle querimonie degli stolti che vorrebbero contenerlo nella breve orbita dell' atomo umano. Il Renan partecipa di questa olimpica serenità della ragione sdegnosa di gioghi e conscia di sè. I giorni dolorosi del dubbio son tramontati per sempre, ed ei guarda senza commoversi al naufragio intellettuale della maggior parte del genere umano. Qualche volta ripullula in lui, senza avvedersene, la tristezza mortificata dalla riflessione del filosofo, ma è tristezza feconda che nasce da un concetto scientifico della vita; non è quel pessimismo frivolo che dispera di tutto e di tutti, e bestemmia le sacre potenze della natura e della storia perchè non si volgono a' suoi desideri, ma coscienza virile ed alta di spirito maturato nel vero e che comprende l' infinita vanità nell' infinito progresso. « Je me trouve fier, egli dice, de mon pessimisme, et si je le sentais s' ammollir, le siecle restant le meme, je chercherais avidement quel fibre s' est relachée en mon coeur » (1). Ei non s' abbandona mai tutto quant' è,

(1) Renan, *Etudes d' Histoire Religieuse*. Paris, (Preface).

ma si serba un segreto adito nella miglior parte dell'anima sua per comunicar con l'infinito nelle ore fantastiche del desiderio. I forti si conquistano il mondo, ma il saggio soltanto lo comprende e lo domina; abbandoniamo dunque il mondo a sè stesso, ritiriamoci nel tempio sereno del nostro spirito mentre ci passa sugli occhi il torrente della demenza. Ernesto Renan è tutto qui: la sua religione è la curiosità scientifica innalzata ad una forma etica; il suo Dio la categoria dell'ideale; ei si sagrifica al sogno divino del suo cervello, perchè là in quel sogno è la ragione più alta della vita, e nel conoscerne le leggi scettiche il paradiso del saggio.

Ma prima di giungere all'ardua virtù dell'intelletto redento dai gioghi, ci è d'uopo attraversare i gironi della morte, spezzare dentro noi stessi lo scoglio che non ci lascia manifesta l'epoptea dell'infinito vivente. Quanti intelletti naufraghi pria d'approdare alla riva! quanto strazio ignorato di pianto! quante vittime sante a cui si dovrebbe la corona del martire!

Uno degli uomini che provò più fieramente lo strazio che ci reca la scienza e ne fu vittima santa e infelice, io lo conobbi assai da presso, tanto che nessuno più di me fu testimonio di quella chiusa istoria di dubbi e di angosce che si spezzò nel naufragio della mente e del cuore. Non so tacermi di quel mio morto amico, forse nella sua storia è qualcosa che non appartiene a lui solo. Pochi intelletti si mostrarono più devoti al vero del suo ch'era acutissimo; natura d'uomo schiva e raccolta parea s'avesse quasi un segreto adito al di là della terra. Eppure fu violenta fino al sangue l'a-

gonia che sostenne nel suo Getsemani, comprimendo a lungo dentro di sè la disperata ambascia dello spirito dubitante. Quante volte nel silenzio della sua cameretta, che veggio ancora, mattinò con virginale affetto la sposa di Dio! Quante volte ginocchioni a piè della croce piangeva nel cuore con que' sospiri che S. Paolo chiama ineffabili! Con tutto ciò l'ardor sitibondo del vero trionfò sulle ritrosie del sentimento. Sovviemmi ancora di quel terrore che gli diè la lettura della *Vita di Gesù* dello Strauss; ei vide in quel libro fatale una lunga preparazione di studi che mal vincevasi colle stizzose contumelie di setta, e quasi trepidando d'un pericolo imminente e che pur si vorrebbe allontanare, tentò più volte di rimettere sul capo del Nazareno quei raggi che l'ardito dottore d'Alemagna aveva gittati per terra. Repugnante ad ogni sistema filosofico e non amico a quella poesia battagliera che nasconde le contraddizioni della vita, ammirava Leopardi, e i canti del scettico non di rado temperavano la mestizia della sua fronte pensosa.

Un giorno ch'io lo trovai curvo e pallido sugli *Etudes d'histoire religieuse* del Renan — ecco, mi disse, la rivoluzione più grande del nostro secolo; e prendendomi per mano — ah! soggiunse, la logica uccide tutto, ed io sento dentro di me qualche cosa che muore: se n'andò la primavera della vita e per sempre; il bacio di Dio più non discende sulle nostre fronti abbrunate di scetticismo; le migliori speranze disperdemmo sulla via della ragione e nessuno omai le raccoglie. Credi, amico mio, credi, era pur dolce la benda a' miei occhi troppo superbi, e la santa

oscurità della fede era ben meglio della rivelazione funesta che mi tolse la pace.

La pace! io gli risposi, guardandolo con quella venerazione accorata che ispira la presenza d' un martire; ma chi ti ha detto che il nostro destino sarebbe la pace? Doloroso, lo sai, è il cómpito della vita, e la verità si conquista col sangue dell' anima. Quali speranze son morte? le misere dell' egoismo che patteggia coi terrori fantastici d'oltretomba. Non è meglio crear la salute dentro di noi invece d' aspettarla come una limosina da qualche Dio sconosciuto? Lasciamo ai timidi amici del vero la pace; noi cammineremo senza riposo ma senza viltà; combatteremo la notte col rude angiolo del deserto, e la dimane avremo il nome dei forti. Gli Dei sen vanno ma l' ideale è con noi; educhiamolo con ostinata fede, e trasmettiamone all' avvenire l' eredità moltiplicata col sagrificio di tutti.

È vero: mi rispose con un sospiro; e sul libro di Ernesto Renan cadeva una lagrima.

LE SCHIATTE

(FRAMMENTO)

I.

Il metodo che la critica moderna introdusse nella storia, discoprendo nuovi rapporti della mente col vero, iniziò quella grande rivoluzione nella scienza del secolo decimonono, nella quale è il germe non periturо dell' umano avvenire. Rimossa per sempre qualunque idea trascendente e sottratta la storia da metafisiche e da simboli, il che non era che un' incognita di più messa dentro al problema delle origini, fu tolto di mezzo quell' antagonismo non scientifico di naturale e di sovranaturale, che scindendo in due parti fra loro repugnanti la creazione, implicava i fenomeni della natura e della storia in una volontà misteriosa, che ad ogni tanto sospendevane bruscamente le leggi. Perciò la critica, rigettando come non scientifica ogni spiegazione che si fondi sul sovranaturale, si addentra con le investigazioni dell' analisi nella storia dello spirito umano, e va sorprendendo collo studio comparato dei fatti taluna di quelle leggi che indarno la vecchia scuola cercava nelle metafisiche e nelle religioni; e come Cuvier con pochi frammenti di fossili riedificò,

per modo di dire, le flore e le faune di un mondo sepolto, così la critica raccogliendo con laboriosa tenacità le reliquie disseminate per la storia, rifà poco a poco la scienza così miseramente sconciata dai sistemi preconcetti di quel sovranaturale che ci scambiava le austere rivelazioni del vero colla càrta fantastica dei sogni d' infanzia.

Quindi la scienza dell' oggi s' è tolta, ed era tempo, a quelle analisi monche nella vecchia psicologia che con Reid, Biran, Jouffroy, Galuppi, Rosmini, ti porgeva lo spirito umano come uno scheletro congelato nel limbo dell' astrazione metafisica, ma lo considera piuttosto come una forza viva, ricca d' una virtualità senza confini, che si va esplicando nel tempo con trasformazioni sempre crescenti; e invece di studiarne le facoltà nella coscienza implicata e subiettiva del *Me* reciso da quell' immensa cospirazione di forme e di forze onde si va facendo come per fila recondite la tela del mondo, le indaga nella coscienza obiettiva ed esplicata della storia: è una psicologia, se vuolsi, anche questa, ma non l' astratta e scarna dell' analista che scompone gelidamente l' organismo del pensiero, spiando una per una le smunte parti d' un cadavere, ma è per l' opposto la feconda psicologia della storia, in cui vive, cresce, e si svolge la vita arcana dello spirito, in cui sola si comprende e si spiega; è, come nota un critico illustre, l' immenso addentellato delle forze immanenti da cui s' ingenera la storia del mondo (1). Quindi lo studio storico delle

(1) LITTRÈ, *Vie de Jesus* (Trad. dallo Strauss), Paris, T. II. p. 4 e seg.

schiatte ci darà spiegazione dei fenomeni religiosi, filosofici, estetici, meglio forse che non si fece con que' lunghi equivoci di ecletismo, in che si gira tanto volgo di menti; a certi errori tramandatici di mano in mano come retaggio non violabile degli avi, sarà tolta la maschera per quanto antica e venerabile agli occhi dei molti; la tradizione del passato, spigrita dalle formole e dai simboli, concorderà meglio colla scienza dell'avvenire, e le rivelazioni di Dio discenderanno da un olimpo impossibile nel tempio immortale dell'anima slegata dai gioghi e resa finalmente a sè stessa.

Questo mio frammento sulle schiatte, non è che un cenno di quei profondi studi che la critica moderna ci ha dato su alcune di quelle che più dell'altre concorsero nelle grandi rivoluzioni della storia, e lasciarono nei secoli più durevole effigie di sè medesime. Fra esse le due grandi schiatte storiche, come le chiama Ernesto Renan, la semitica e l'aryana (1) furono meglio investigate per ciò che tengono congiunture sottilissime con quanto v' ha di più alto nella moderna civiltà. Messa da parte ogni indagine fisiologica che costituisce un ordine di fatti distinto, benchè non senza attinenze con questi studi, cercheremo in quelle facoltà fondamentali che ci rivelino qualcosa dell' organismo psicologico di ciascuna. Non ignoro quel molto margine d' incerto che si stende pur anco

(1) Renan, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civ.* pag. 8 e seg. V. Th. Waitz, *Antropologie der Naturvolker*, T. I. Leipzig, 1859, pag. 386 e seg. H. Taine, *Histoire de la litterature Anglaise*, T. I. Introduction. Paris, 1863.

su questi problemi di critica; però la filologia e la mitologia comparata ci han dato fin d' ora alcune grandi scoperte sulle quali non cade più dubbio nelle menti de' dotti, e che bastano sole a condurci in quel giudizio, che senza essere per ogni parte fuor d' ogni ipotesi, nondimeno si accosti un po' meglio a ciò che è vero. Nè ignoro del pari che certi ingegni fiacchi e perplessi si sbigottiscono assai di lieve di questi studi, e, pur mostrandosi amici di libertà, s' adirano quasi d' un' empia rivolta se la scienza moderna sconcerta le tradizioni, distrugge simboli e miti, e si fa dissolvitrice di quel mondo al quale si aggrappano ancora con la fede ostinata del sentimento, non avendo l' animo d' affrontare la verità se anche disgrata e terribile. Ma che vogliono dirci costoro? La ragione e la fede sono due mondi avversi; il mondo dei sogni non è quello del vero; chi non ha l' ardimento che vien dalla morte, non istenda giammai la mano sull' albero della scienza, giacchè quel pomo uccide la pace. La scienza è la vita dell' avvenire, come volete che si congeli nelle formole del passato? Questo mondo moderno che è così grande che voi medesimi (e siate benedetti) spezzaste l' anàtema fabricato nel santuario contro di lui, che altro è dunque se non l' entratura della ragione nel vero? Questi frutti di libertà, che non sono discari (almen sembra) al vostro palato, son frutti di scienza e non di simboli o di tradizioni. Se la rivolta dello spirito umano contro il servaggio morale è un peccato, oh! tutto il mondo moderno puzzerebbe di colpevole a tal modo, e dirò che questa immensa cospirazione di scienze giganti contro i sim-

boli del medio evo è un adorabile peccato, in cui si compiace ogni alta anima sdegnosa di tirannidi, ma che sconta in segreto con l' angoscia non medicabile che le viene da una rivelazione ammonitrice di verità.

II.

L' uno de' più ricchi trovati a cui giunsero da mezzo secolo le scienze storiche e filologiche, fu, come nota E. Renan, « de montrer dans le developpement général de l' humanitè deux elements en quelque sorte, qui, se mêlant dans des proportions inégales, ont fait la trame du tissu de l' histoire » (1). Questi due elementi intorno ai quali come intorno a due poli si svolge la vita della storia, sono la schiatta semitica e l' aryana. Non si vuol dire con questo che non v' abbiano dell' altre schiatte che cospirarono qual più e qual meno nella civiltà moderna; ma o si compenetrarono intellettualmente con queste due, o rimasero fuori della regia orbita della storia come reliquie perdute dell' umanità, somiglianti a quei frammenti di mondi remoti, che dall' orbita del paterno astro scoppiati sul nostro pianeta, ricordano a chi li interroga le rivoluzioni della vita celeste da cui furono divelti per sempre. Ora l' analisi comparata di queste due schiatte ci mostra fra l' una e l'altra una contraddizione intellettiva così profonda, che ci indurrebbe a tenere

(1) RENAN, op. cit.

la schiatta semitica come una creazione diversa dall' aryana; e benchè non si voglia negare in alcun modo l' unità fondamentale dello spirito umano, pure il concetto del mondo e di Dio presso i semiti è così opposto a quello degli indo-europei, che rivela un sistema psicologico a parte. Ciò si riferisce all' evoluzione storica del monoteismo non ad un' intuizione concreata e sintetica del cervello semitico, come la intende il Renan. Nel cielo semitico è come una tristezza di deserto, è il Dio unico, taciturno, terribile, avvolto d' eternità; la creazione si stacca dal creatore come il vaso d' argilla dalle mani che lo plasmarono (1): la natura tien poca parte in questa schiatta, e v'entra di seconda mano (2); non ebbe il sentimento di quella virtù perennemente creatrice che una natura più feconda ispirò negli Aryas: la sua intuizione religiosa mette un antagonismo tra la natura e Dio; tra l' uno e l' altra non è dramma, non progresso, non vita; v' è qualcosa che tien del monologo recitato nel silenzio dell' adorazione: e invece che trasferire nelle teogonie

(1) Renan, *Histoire générale et sistème comparé des langues semitiques*, cap. I.

(2) Il semitismo è avverso alla natura, e il cristianesimo, nelle sue parti non ancor vinte ed ammorbidite dal genio indo-europeo, le si mostra poco propizio, soffocandola in uno spiritualismo dominante e violento. come fece nel medio evo. V. Henri Heine, *De l'Alemagne*, T. I. pag. 9 e seg.; J. Michelet, *La Sorcière*. L. I. cap. 1, dove stupendamente avvertì la protesta perenne della natura contro il misticismo funebre dei tempi di mezzo. Per questo rispetto la *Divina Commedia* continuò la tradizione arya risuscitando quel sentimento della natura che esce così fresca, così bella, dalle ombre ascetiche nelle quali era avvolta da tanto tempo. Il Risorgimento è un'epoca di liberazione della natura dai freni del semitismo cat'olico. V. Michelet, *Reforme*.

divine le rivoluzioni della terra, essa costringe le rivoluzioni della terra nella immobilità fredda delle solitudini eterne. Qui dunque tu vedi due concetti opposti, due metodi, per modo di dire, che non si potrebbero dedurre da una facoltà medesima, due mondi che si vietano a vicenda, giacchè nell' uno è la natura che esce da Dio, nell' altro è Dio che esce dalla natura; ciò scarterebbe come di per sè l' ipotesi d' una prima rivelazione semitica, di cui le mitologie pagane non sarebbero che frammenti. Questa nudità scarna di un concetto assoluto, immobile, infecondo, che non esce dal grembo delle cose, questo sentimento fanatico dell' unità, vietava ai semiti le investigazioni delle cose medesime (1). La curiosità che, secondo il motto arguto del Renan, *est la moitié de la volupté de la vie*, sarebbe stata per loro un controsenso; quel dubbio generatore di scienza, che conduce dolcemente l'analisi per tutti gli aspetti delle cose, quella flessibilità della mente che va per tutti i meandri del pensiero, quelle intuizioni ardue per le quali la riflessione si colloca di volo sulle cime perigliose dell' astrazione e si fa creatrice di metafisiche e di sistemi, quell' arte fina e cauta con cui piuttosto che gittarti impetuosamente sul vero, tu lo scongiuri poco a poco ormando con delicati accostamenti le fuggevoli attinenze del relativo, nel che riuscì così stupenda la schiatta indo-europea, mancava del tutto alla semitica: il concetto di legge nella natura e

(1) RENAN, *Histoire generale* etc.; *Considérations sur le caractère des peuples sémitiques; De la part des peuple sém.* etc.

nella storia non ci potea venire dal monoteismo dei semiti, che compresero di Dio le rivelazioni del di fuori non del di dentro, quelle della Bibbia e del Korano non quelle della ragione. Gli Upanisadi e i dialoghi di Platone, la metafisica di Aristotile e la logica dell' Hegel, non sarebbero potuti uscir mai dal cervello di un semita, nè l' arca del patto gli avrebbe veduti sotto la sua tenda, nè la Caaba sospesi alle sue volte. La Kabbala, benchè ricca di idee metafisiche elaborate dal fondo religioso, non è un sistema filosofico che mova da un metodo della ragione, è una specie di filosofia di sorpresa, che tallì nel grembo delle tradizioni giudaiche (1), e la filosofia degli Arabi, come nota il Renan, non è fioritura originale uscita da una gestazione feconda del l' islamismo, ma commento alla metafisica d' Aristotile, ed introduzione postuma del genio iranico nel semitismo, soffocata assai tosto dalla rigidità intollerante ma logica delle sêtte teologiche (2).

Quindi nella razza semitica tu non hai nessuna di quelle grandi manifestazioni dell' arte di cui furono così ricche, qual più e qual meno, come vedremo più sotto, le razze indo-europea. L' infecondità mitologica dell' idea religiosa vi rese imposssibile l' epopea, la quale non si svolge che nel seno dei miti. « Il sangue che scorre in tutta la poesia antica, osserva acutamente Max Müller (3), è un sangue medesimo, è l' antico linguaggio dei miti ; l' atmosfera nella quale

(1) FRANK, *La Kabbala*, Introduction, pag. 37.
(2) RENAN, *Averroès et l'Averroisme*, Preface.
(3) MAX MÜLLER, *Essai de mythologie comparee*, Paris, 1859 p. 88.

si sviluppò la poesia primitiva degli Aryas era mitologica, e coloro che la respirarono non poteano sottrarsi agli influssi di cui era pregna. » Fra l' epopea ed i miti v' è connessione strettissima: l' epopea vuole un mondo divino in cui siano riflesse le rivoluzioni dell' umano non solo, ma nasce in uno di que' momenti in cui dal grembo comune si spiccano gli Dei e gli uomini come in lotta fra loro, in cui dal simbolismo perplesso e mezzo ondeggiante delle forze panteistiche si vanno poco a poco formando gli *individui divini*, nei quali la personalità umana, benchè staccata in un certo modo dal fondo commune, pure mantiene le recenti vestigia di quel cielo donde discese, e il divino e l' umano armonizzano insieme in una nuova creazione che tien del mito e della storia, gli *Eroi*. Senza gli Eroi non può darsi epopea vera, che è l' azione eroica per eccellenza. Il *Ramâyana*, l'*Iliade*, i *Nibelungen*, sarebbero controsensi nel mondo semitico, il quale non ti porge che il tetro monologo di Iahweh solitario circondato appena da quelle sparute figure senza rilievo e varietà individuale, mezzo spiriti e mezzo persone, che non sono che i passivi esecutori d' una volontà senza limiti (1).

Da questo difetto di complessità se ne deriva la sua impotenza nel dramma che trae radice e maturasi nell'antagonismo del *fatale e del libero*, e nelle grandi contradizioni dell' anima e della vita. La personalità semitica che staccavasi così ruvidamente dalla personalità divina non partoriva contradizioni feconde,

(1) Renan. *Histoire générale* etc., loc. cit.

ma piuttosto creava come due forze nel mondo morale di cui l'una schiaccia l'altra. Dio è tutto al semita, l'uomo è nulla, ovvero è qualcosa se lo spirito di Dio *irruit super eum*, come dice una vecchia formola della Bibbia. Da indi una tendenza più o meno velata ad una specie di fatalismo mistico che congela le rivoluzioni dell'anima in una fede soffocatrice d'ogni moto; l'ardita iniziativa dell'umano e quindi l'elemento ribelle, eretico, progressivo, della ragione consapevole dell'avvenire, vi manca del tutto: un Prometeo non poteva uscire che dal genio greco, il creatore dell'umanità, come lo chiama Renouvier (1). Nè mi si opponga il poema semitico di Giobbe, quasi fosse un Prometeo anticipato di tre secoli (2); giacchè, malgrado alcune apparenze ingannevoli, un'analisi comparata che cerchi un po' addentro nelle ragioni dei due poemi vi troverà differenze profondissime di concetto e di forme. Nel Giobbe non è coscienza dell'avvenire perchè non è scienza dello spirito umano; v'è un sentimento doloroso dell'anima che si turba come di nuovo spettacolo per alcune antinomie tra la virtù e la giustizia (3); ma non è uno di quei gridi di rivolta contro i gioghi celesti scoccato nelle profondità dei secoli come una minaccia di rivoluzioni venture; lo direi piuttosto la querela impetuosa ma non ribelle di un credente che soffre. Difatti la ragione di questo semita, che par così superba, poco dopo si tace sbi-

(1) RENOUVIER, *Manuel de philosophie ancienne*, T. I, p. 51 e seg.

(2) RENAN, *Le livre de Job*. Nell'Introduzione l'eminente filologo sostiene che quel poema semitico sia d'otto secoli anteriore all'èra presente. Eschilo scriveva le sue trilogie nel quinto secolo prima di Cristo.

(3) RENAN, op. cit., Introduzione.

gottita delle sue interrogazioni, e il ruggito selvatico dell'uomo vulnerato dal cielo si ammorbidisce d'un tratto e si fa gemito di preghiera; il lampo del pensiero disobediente si dilegua ben presto nell'oscurità dell'enigma che sorviene, e la ragione provocatrice non sa più che rispondere alla foga di sofismi rettorici con cui lo sfolgora la parola di Iahweh: e questa poesia larvata di dramma si perde in quell'asilo di tutte le ignoranze, che è la volontà del Dio che interviene, e tronca il mistero comandando il silenzio. Qual mondo diverso nel Prometeo! in questo gran padre di tutti i ribelli del cielo, iniziatore di tutte le rivolte dell'intelletto e della coscienza! Ivi è dramma perchè c'è lotta; è protesta non solo ma coscienza tetragona della protesta; è dolore, giacchè v'è sempre in tutte le grandi rivoluzioni dell'anima, ma è dolore di gigante che minaccia; è la vittima dell'oggi ma tu senti che sarà il signore del domani, e dallo scoglio ove lo lega la violenza impotente del nuovo Dio morituro, contempla la congiura del cielo e della terra che indarno gli strappano il segreto dell'avvenire. L'avoltoio può squarciargli le viscere ma non l'anima, che salda e feroce di sè medesima attende la venuta del Dio liberatore.

Anche la lirica a cui meglio era disposto il genio dei semiti, se ha la grandezza che vien dal sentimento religioso, ed è frequente in ardimenti di concetto e di immagini, pure manca di *varietà*, come nota il Renan (1); è sublime ma troppo monotona e scarsa

(1) RENAN, *Histoire générale* etc., loc. cit.; VILLEMAIN, *Essais sur le genie de Pindare et sur la poesie lyrique*, Paris, 1859. Vedi le belle cose che dice sull'ode ebraica (c. III, pag. 44 e seg.); HERDER, *De la poesie des Hebreux*, Paris.

di quella flessibilità che consente a tutte le corde del cuore. Si direbbe che non possede che una corda sola: lirica imaginosa, passionata, ma non vasta nè intensa, ha l'ampiezza dei suoni ma non la complessità delle recondite armonie: il Salmo e la Kassida sono due forme stupende di lirica, l'Apocalissi e la Profezia sono ricche di bellezze poetiche, ed è certo che dalle pendici del Libano e del Iemen spirò qualcosa di vivo nel nostro occidente, e Dante, Klopstok, Milton, Lamartine, Chateaubriand, Lamennais, Manzoni, sentirono assai da vicino l'aura misteriosa dei Salmi. Ma se tu paragoni la terribilità dell'inno nell'*Eumenidi*, o la serena euritmia dei cori nell'*Edipo Re*, o la beltà solenne dell'*Olimpiche* e delle *Nemee*, t'accorgi che l'arte, la grande arte lirica, non appartiene ai semiti, non perchè lor manchi la profondità dell'entusiasmo che vien dal sentimento religioso, ma piuttosto il segreto dell'ispirazione creatrice.

L'ideale di questa schiatta non era nè artistico nè filosofico: il monoteismo, ecco la creazione del genio semitico, e in questo senso si può dir veramente, che nel seno di Abramo si nascondeva l'avvenire dell'idea religiosa. Ma perchè acquistasse quella feconda virtualità che lo facesse consentire alle nuove necessità dell'ideale religioso, gli bisognò d'introdurre arditamente una rivoluzione dentro a sè stesso, e fu dal seno di questa che, come un figliuolo che spezza nascendo il grembo della madre, uscì il cristianesimo, il quale non è, come si crede dalle scuole teologiche o da una critica monca e leggera, nè una creazione sopranaturale nè il compimento necessario e progressivo del

mosaismo, quasi restaurazione del semitismo degli Abramidi sopra un più vasto disegno. Il cristianesimo piuttosto che una restaurazione del principio semitico n' è la più grande contradditoria; non è il compimento ma la negazione del semitismo iniziata da Gesù, che si fece con questo il creatore della religione dello spirito; in una parola è una grande *antinomia* sorpresa da S. Paolo nella rivoluzione morale, ancor poco avvertita, di Gesù, e che l'apostolo impetuoso di Tarso introdusse nel mondo grecolatino perchè vi fruttificasse per l'avvenire. Nel cristianesimo l' oriente semitico e l'occidente aryano si compenetrarono poco a poco, ma l'elemento semitico è destinato a perire, o meglio, a trasformarsi nell' indo-europeo, come videro acutamente Bunsen, Baur, Renan; e andrebbe assai lungi dal vero chi tenesse il cristianesimo moderno ricco di metafisiche e di poemi, come identico al primitivo quale uscì dalla coscienza del Nazareno. Quello non era che il grano di frumento, come dice la parabola del Vangelo, che conveniva gittare sopra una terra più disposta perchè germogliasse, ma la ricchezza della pianta non appartiene più all'oriente, è nostra, profondamente nostra. La *Buona novella* fu, giova notarlo, una specie di eresia nel giro mosaico: squarciò il velo del tempio per introdursi nel mondo; e lo spirito dell'avvenire, secondo un'altra parabola, traboccando dall'otre vecchio ov'era congelata la lettera del passato, mosse a fecondare di sè stesso le nuove schiatte dell'occidente.

III.

L'altra della due grandi schiatte storiche, la schiatta venerabile dei nostri padri, il cui sangue ci corre nelle vene, il cui idioma, il più stupendo forse di quanti creò lo spirito umano, diviso in tante favelle che sembrano ignote fra loro, pur vive ancora traverso le lunghe rivoluzioni in tutte le lingue cognate dall' Indo all' estremo occidente d' Europa, è quella degli Aryas (1), nata sugli acrocori dell' Imaus tra le riviere antichissime dell'Oxo e del Iaxarte (2), schiatta privilegiata da Dio de' suoi doni più belli, iniziatrice delle grandi rivoluzioni dell'arte e della scienza. Che sia questo un mondo psicologico diverso per ogni parte dal semitico, ce lo attesta quel grande indicatore delle parentele umane che è il linguaggio: l' idioma semitico e l' idioma aryano, a giudizio del Renan, rivelano una grammatica profondamente diversa; così dove la grammatica di due idiomi non è la stessa, se ne può argomentare, se non la diversità di origine fisiologica ed etnografica, come tentò di recente il Chavèe, per lo meno la diversità psicologica delle due schiatte, giacchè nessuna creazione umana tiene congiunture così recondite con quanto vi ha di più vivo e di più alto nell' anima che questa dei linguaggi (3); e però volendo pur introdurre nel

(1) A. PICTET, *Les origines Indo-europèennes, ou les Aryas primitifs; Essai de paléontologie linguistique*, Paris, 1859, c. I. pag. 27 e seg.; MAX MÜLLER, *The science of language*, London, 1862, p. 238 e seg.

(2) A. PICTET, op. cit.; RENAN, *De l'origine du langage*, Paris, 1858, c. XI, pag. 219.

(3) MAX MÜLLER, op. cit. pag. 41.

problema tutte le cautele del Renan, che a taluno parvero anche soverchie (1), è fuor d'ogni dubbio che fra l'idioma aryano e il semitico v'è un abisso, e che non si potrebbe spiegare che con ipotesi poco scientifiche, come due grammatiche così opposte sieno potute uscire da un tipo comune. Ma ciò che toglie ogni incertezza, e che forse getterebbe qualche luce sul problema medesimo della lingua, è un gran fatto che risulta dall'analisi comparata delle due schiatte, che cioè il loro *organismo psicologico* ha manifestazioni così opposte che non si potrebbe in nessun modo ravvisarvi altra identità che quella astratta dello spirito umano, che quantunque uno, in un certo senso, per i varii rami dell'umanità, pure si rivela estrinsecamente con un antagonismo di forze e di forme del tutto diverse.

La schiatta degli Aryas, fu per modo di dire, concetta nel seno della mitologia, e le sue rivelazioni nel giro della scienza e dell'arte si legano per congiunture tenacissime col mito. Le lingue medesime aryane secondo l'osservazione profonda di Max Müller (2), recavano in ogni vocabolo un mito quasi embrione nascosto di qualche Dio nascituro. Ora la mitologia non è che la religione della natura, anzi l'una delle più vaste scoperte della mitologia comparata introdotta in Alemagna dall'illustre Kuhn, è appunto l'esistenza di un periodo aryano in cui germogliò dalla spontaneità creatrice di questa schiatta un sistema identico di miti, i quali implicati ancora nelle radici feconde

(1) G. Pouchet, *De la pluralitè des races humaines*, Essai antropologique, Paris, 1858, pag. 197.

(2) Max Müller, *Essai de mythologie comparée*, Paris, pag. 41.

dei vocaboli aryani, si vanno poco a poco sbrogliando dalla sensazione che li generò, e perplessi, ondeggianti, mezzo personali nei Veda, si rivelano arditi di una individualità piena ed artistica nei miti ellenici. Quindi è fuor d'ogni dubbio che il fondamento religioso della schiatta indo-europea non è altro che una specie di panteismo più o meno inconscio, e che tutti i Numi e gli Eroi *recentes a Diis*, serbano tuttora le vestigia dell'origine terrena pure traverso a quella evoluzione storica, per cui dal rude simbolismo primitivo toccarono la sommità dell'ideale umano, e dall' Indra degli Aryas e dal Zeus de' Pelasgi uscì, miracolo d'arte, il Giove di Omero e Fidia. Questo reciproco compenetrarsi del mondo fisico e del mondo morale nei miti di Grecia, per cui l' ideale rappresentato dal nume risponde a quei fenomeni di natura donde egli ebbe l'origine, fu con lucidezza d'intuizione e con analisi acuta dimostrato dal Preller nella sua *Griechische Mithologie*, ed è forse una delle parti più belle nell' opera di quell' illustre alemanno. Tutte però le facoltà meravigliose degli Aryas si svilupparono nel grembo dei miti: la natura da cui poco a poco spiccavasi, vi lasciò impressa un eco profonda di quei suoni reconditi ch'egli sentì nell' infanzia, e una tinta più o meno forte di panteismo, quasi ricordo amoroso del cielo ove nacque, fu propria del genio indo-europeo, e da Valmici a Goethe, dagli Upanisadi all' Hegel, fu, quasi dire, il milluogo dell'anima aryana. Quel mondo a meandri infiniti, per cui dal grembo della natura s' insinuava la vita con le sue mille sorgenti misteriose, inebrianti, fecondatrici, fu divinamente compreso e descritto dal Renan con

queste parole, nelle quali tu non sai se ammirare meglio il sapiente o l'artista. « La mythologie grecque, ou dans un sens plus general, la mythologie des peuples indo-européens, envisagée dans son premier essor, n'est que le reflet des sensations d'organes jeunes et délicates, sans rien de dogmatique, rien te théologique, rien d'arrété. Autant vaut d'expliquer le son des cloches ou chercher des figures dans le nuées, que poursuivre un sens précis dans ces rêves de l'age d'or. L'homme primitif voyait la nature avec les yeux de l'enfant; or l'enfant projette sur toute chose le merveilleux qu'il trouve en lui meme. La charmante petite ivresse de la vie qui lui donne le vertige, lui fait voir le monde a travers une vapeur doucement colorée; jetant sur toute chose un curieux et joyeux regard, il sourit a tout et tout lui sourit. Désabusés par l'experience, nous n'attendos plus rien de bien extraordinaire de l'infinie combinaison des choses; mais l'enfant ne sait ce qui va sortir du coup de dés qui se joue devant lui: il croit plus au possible parce qu'il connait moins le reel. De là ses joies et ses terreurs: il se fait un monde fantastique qui l'enchante et qui l'effraye tour a tour. Il affirme ses rêves: il n'a pas cette apretè d'analyse qui dans l'age de la réflexion, nous pose en froids observateurs vis a vis de la réalité. Tel etait l'homme primitif. A peine séparè de la nature, il conversait avec elle, il lui parlait, et entendait sa voix; cette grande mère a laquelle il tenait encore par ses artères, lui apparaissait comme vivante et animée. A la vue des phénomènes du monde physique, il éprouvait des impressions diverses, qui, recevant un corps de-

son imagination, devenaient ses dieux. Il adorait ses sensations, ou, pour mieux dire, l'objet vague et inconnu de ses sensations; car ne separant pas encor l'objet du sujet, le monde etait lui meme et lui meme était le monde » (1).

Tuttavia questo fondo comune dal quale rampollò il concetto dominante della schiatta aryana, non vieta a ciascun popolo di avere uno sviluppo suo proprio, secondo il suo speciale organismo psicologico, e le circostanze del tempo e del clima. Per non torre che un cenno dei tre maggiori rami del ceppo indo-

(1) RENAN, *Etud d'hist. relig.*, pag. 15; VICO, *Scienza nuova*, Milano, Opere, T. V, pag. 189: « La sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica non *ragionata ed astratta*, qual è questa or degli addottrinati, ma *sentita ed immaginata*, quale dovette essere di tai primi uomini, siccome quelli che erano di niun raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie. Questa fu la loro propria poesia, la qual in essi fu una facoltà loro connaturale, perchè erano di tali sensi e di siffatte fantasie naturalmente forniti, nata da *ignoranza di cagioni*, la qual fu loro madre di meraviglia di tutte le cose che quelli *ignoranti di tutte le cose fortemente ammiravano*. Tal poesia cominciò in essi *divina*, perchè nello stesso tempo ch'essi *immaginavano* le cagioni delle cose che sentivano ed ammiravano essere dei... nello stesso tempo, diciamo, alle cose ammirate *davano l'essere di sostanza della propria loro idea*. In cotal guisa i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano, *dalla loro idea creavano essi le cose*, per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia, e perchè era corpulentissima il facevano con una maravigliosa sublimità, tal e tanta che *perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano*.... Ma siccome *ora* per la natura delle nostre umane menti troppo *ritirata dei sensi* nel medesimo volgo... ci è naturalmente negato di poter formare la vasta immagine di cotal donna che dicono natura simpatetica, che mentre con la bocca dicono non hanno nulla in lor mente, perocchè la lor mente è dentro il falso che è nùlla, nè sono soccorsi dalla fantasia a poterne formare una falsa vastissima imagine, così *ora ci è naturalmente negato di poter entrare nella vasta imaginativa di quei primi uomini*, le menti dei quali di nulla erano assotigliate, di nulla spiritualizzate. »

europeo, cioè l'Indiano, il Greco, e il Latino, direi che nella mitologia indiana prevale l'elemento *fantastico*, nella greca l'*estetico*, nella latina l'*astratto*. L'India è il mondo degli eccessi, la Grecia dell'euritmia, il Lazio dell'ecletismo.

Nell' India il genio degli Aryas gittò le bozze scomposte di un mondo senza confini ove l'imaginazione giganteggia e l'ideale soffoca il reale; il sentimento della natura vi schiaccia l'*individuo* (1), che poco o nulla spicca da quel fondo panteistico; e nelle rivoluzioni dello spirito umano io lo rassomiglierei a quelle vetuste epoche scoperte dalla moderna paleontologia, in cui la natura partoriva con impetuosa fecondità creatrice, gittando dal grembo inesausto quelle faune e quelle flore enormi che improntavano di una terribilità fantastica il matino degli esseri. Quindi nell'epopea orientale il divino e l'umano non armonizzano ma ondeggiano in una specie di perplessità vagabonda, campati in aria come una gran visione piena di misteri e di terrori. Se tu leggi, a cagion d'esempio, il *Ramâyana*, anche nella stupenda traduzione che ce ne diede l'illustre Gorresio, ti senti affascinato ad ogni canto come da una vertigine d'infinito, in cui s'intrecciano, si urtano, si rompono, per cento meandri bizzarri il cielo e la terra. Il gran difetto di quell'immensa epopea è appunto in ciò, come nota Barthelemy Saint-Hilaire, che l'*umano* non v'ha rilievo, quindi non v'è nerbo e polsi d'individuo, e in Rama l'eroe si move appena impedito dalla soverchiante

(1) QUINET, *Génie des Religions*, Paris. T. 1, pag. 198.

presenza del Dio; e però, malgrado le sovrane bellezze di quel poema, l'epopea non v'è intera perchè troppo implicata nel panteismo. Difatti la mitologia indiana come ci apparisce nei *Veda* non è che scarsamente personale, e costretta di soverchio nella ruvida allegoria dei fenomeni di natura non potè giungere a quella pienezza di organismo donde uscirono gli individui divini che sono i veri generatori dell'epopea. Quindi per quella intima parentela che il pensiero indo-europeo tiene col mito, tu vedi la filosofia indiana più improntata d'imaginazione che di riflessione; l'analisi bramanica, la quale si andò sviluppando lentamente dai *Veda* (1), non fece che sorprendere il panteismo che vi si annidava, e districando poco a poco l'elemento metafisico dal seno dei simboli, capovolse, quasi dire, i miti nell'astrazione, ma non potendo mai toccare il reale non riuscì che alla Maya, cioè all'illusione che considera il mondo come un'ombra di Dio, dove l'umano sfuma e si perde nella vacua infinità del divino: fantastico abbozzo di metafisica, espressa con tutti gli ardiri della lirica orientale nel *Bagavad-Ghîtâ*, in cui la riflessione filosofica trabocca per tutte le vie d'un'imaginazione scapestrata. Anche il scetticismo indiano come si manifesta pur da mezzo all'epopea, è una riprova di questo prevalere del fantastico in quella schiatta. Certo che ti sorprende da prima quella rivelazione repentina di

(1) WEBER, *Hist. de la litt. sanscr.*, pag. 65 e seg. 86, 352 e seg. In alcuni inni del *Rig-Veda* ci appariscono i primi segni di quella metafisica fantastica in cui si rivela il genio bramanico. V. MAX. MÜLLER. *History of ancient sancrit literature*. London, 1860.

setticismo, quasi fosse il frutto d'una riflessione che abbia tutto percorso il ciclo dell'analisi metafisica; e saresti quasi tentato di paragonare il scetticismo di Gâvâli nel *Ramâyana* (1) a quello di Lucrezio o di Leopardi: ma bada che c'è un'intera rivoluzione di idee fra l'un scetticismo e l'altro; quel di Gâvâli è conseguenza della filosofia della Mâyâ, è traduzione logica di quel pensiero ondeggiante, che, non giungendo mai a prender consistenza d'individuo e nerbo e polsi in un organismo umano, dovea facilmente accorgersi del vuoto che gli era sotto, e riuscire al nullismo: quel sistema non è un portato della riflessione adulta e consapevole di sè stessa, ma piuttosto un figliuolo dell'imaginativa che ripiegandosi in sè medesima non vi trova che il sogno. Il Nirvana di Sakia-Mouni, che si trova in germe nella metafisica dei bramani, è la conseguenza di tutto il pensiero indiano, è la rivelazione scettica (2) d'uno spirito che vuol rompere con luttuoso sforzo l'illusione che lo cinge, e disfarsi con voluttà funebre nel nulla. Nessuna schiatta conobbe meglio i segreti e il pericolo dell'imaginazione che l'Indiana, ma nessuna del pari giacque più soprafatta ed impotente di sè medesima nelle pigre estasi d'una contemplazione malata.

(1) *Ramâyana*, T. II; *Ayodicanda*, T. III, c. 24; *Kindiacanda*, T. III; *Yuddicanda*, c. 62, trad. del Gorresio.

(2) Barthelemy Saint-Hilaire, *Du Bouddisme*, Paris, I part., c. 4: *Metaphisique du bouddisme*, pag. 120, c. V; *Examen critique du Bouddhisme*, pag. 141.

IV.

Col popolo greco per contrario comincia veramente l'*umano*: un vero popolo di genio, il cui organismo psicologico fu il più perfetto di quanti uscirono dalla mano creatrice della natura. La Grecia gittò, per modo di dire, nella pienezza d'una forma umana le bozze irregolari del mito; la facoltà di sorprendere l'ideale umano dalla materia greggia nella quale era avviluppato appartiene alla Grecia. Essa sola, come nota acutamente l'Hegel, divinò l'enigma della Sfinge rivelando l'uomo: essa si leva dall'antichità come un grande che si agita in mezzo ad una mole densa e quasi impervia degli spiriti; spiccando l'*individuo* dal fondo panteistico in cui lo impediva l'Oriente, parve predestinata a creare la libertà dell'arte; e come dice l'Herder, sembrerebbe che una mano arcana abbia violentemente spezzato le dighe dell'Ellesponto, e il mare Egeo sia come sorvenuto co' suoi gruppi d'isole erranti per introdurvi un principio eterno di moto e di circolazione (1). Anche l'idioma di questo popolo se non ha la beltà di sintetico ordito e la consumata perfezione di organismo con quei suoni profondi, pittoreschi, primitivi, quasi eco sonora di recenti impres-

(1) HERDER, *Ideen zur philosophie der geschichte der Menscheit*, Leipzig, T. III, p. 173. « Der Hellespont konne man sagen, war nur dazu durchbrochten, und das Ägeische meer mit seinen inseln zwiscengeworfen, damit der üebergang eine leichte mühe und in dem Busenreichen Griechenlande, eine beständige wanderung und circulation wurde »

sioni, che fanno, a giudizio dei meglio intelligenti, incomparabile il sanscrito; pure possede una prodigiosa virtualità, per cui se da un lato si accosta all' architettura sintetica della lingua di Valmici e di Kalidasa, dall'altro per mille sottilissime congiunture si insinua per tutti i meandri del pensiero: ha una snellezza, una velocità, una varietà immensa, una libertà onnipotente di accozzi che lo fanno acconsentire a tutte le più fine graduazioni del sentimento, e a tutte le pieghe recondite dell' imaginazione (1).

Però la rivoluzione, che il genio greco introdusse nella mitologia, rivela uno dei momenti più grandi della storia: la *personificazione* delle forze della natura in una euritmia estetica, il dramma della vita capovolto nelle teogonie, il divino e l' umano consertati nel sentimento vivo dell' ideale (2), ecco la mitologia greca. Il genio di questo popolo sorprese quel punto in cui la leggenda e la storia si compenetrano insieme; egli esce, direi quasi, dalla crisalide orientale, ma n' esce vivo, snello, raggiante; n'esce per una gestazione sua propria, nella quale creando sè medesimo creò un nuovo concetto; spiccò dolcemente l' *individuo* dal grembo della natura, come un frutto maturo dal picciol che lo regge, e gli diede la spontaneità dei moti fecondi. Ed è per ciò che la mitologia greca è la più grande creazione artistica del sentimento religioso, e la più serena intuizione del mondo ri-

(1) A. Regnier, *De la formation de mots dans la langue grecque*. Paris, Introduction.

(2) Preller; *Griechische mythologie*, T. I,; *Römische mythologie; Einleitung*, Grote, *History of Greece*, London, 1862, T. I, c. 16.

flesso nell' Eliso dell'anima che idealizza sè stessa: è per ciò che l'epopea greca è il modello non superabile di questo genere, giacchè concorsero al suo formarsi con una cospirazione maravigliosa le condizioni estetiche dell' epopea primitiva. La relazione del mito e del pensiero non era inorganica come nel *Ramâyana*, nè sconnessa come nell' *Eneide*, ma armonizzata nell' unità vivente e piena (1), la riflessione usciva senza staccarsene ancora dall' imaginazione, e scherzava sorridente su quel mondo di miti quasi fanciulla in grembo alla madre: il pensiero era ancor mitologico non scientifico nè scettico, e se un velo tenuissimo d' ironia sembra ammonirci che la riflessione comincia a sturbare la tela del mito, e qualche lampo di scetticismo ribelle illumina la spontaneità creatrice, tuttavia il naturale vi pullula senza sforzo dal sovranaturale. Quindi nell' *Iliade* non v'è intendimento *simbolico* come vorrebbe il Creuzer (2), e le forze della natura non vi sono più come nel *Ramâyana* sbozzate in quelle creazioni enormi che si strascinano avviluppate e lentissime nell' epopea simiglianti ad

(1) GROTE, op. cit., T. I, loc. cit.; SEEBECK (*Reinisches Museum für philologie*, an. III, 1844, pag. 504 e seg.) in un suo studio *Über den riligiösen standpunkt Pindars* ha molte osservazioni giustissime sui miti omerici.

(2) CREUZER, *Relig. de l'antiq. par Guigniaut*, T. I, Introduction, pag. 46 e seg.; T. II, par. I, l. V, c. IV, pag. 371, dove raccoglie le idee già svolte nelle sue *Briefe über Homer und Hesiodus* sul preteso simbolismo teologico d' Omero. Vedi pure la nota del Guigniaut su queste « intuizioni profondamente simboliche » come le chiama, T. II, pag. 3, n. 5. Contro questa opinione della scuola simbolica, vedi le fine osservazioni di OTT. MÜLLER, *Prolegomena zu einer wissenschafftlichen mythologie*, pag. 342 e seg.; GROTE, *History of Greece*, T. I, loc. cit.

una mole senz'organi, ma dal fondo mitologico si drizzano arditi d'iniziativa drammatica e di vita estetica gli *individui divini*; la rude simbolica dei vecchi Pelasgi si va poco a poco mitigando, il cielo si avvicina alla terra, e la leggenda si ammoglia alla storia negli *Eroi*, quasi anello epico tra il divino e l'umano, e non remota preparazione del dramma. L'individuo uscito fuori dalla tenacità delle cose crea di per sè l'antagonismo dello spirito colla natura, della libertà col fato, che è quanto a dire, tutto il dramma (1), giacchè l'*individuo* non è che una contradittoria che si sviluppa dalla confusa unità dell'Oriente. Però il dramma greco del pari che l'epopea esce dal mito; nè in altra schiatta si rivela e si compie meglio che nella greca la speciale attitudine degli aryas (2) di convertire i miti, desunti dal più rozzo fenomeno, in una delle più stupende rivelazioni dell'anima umana. Ci basti per tutti il *Prometeo*, il quale, come dimostrò con sagacissima intuizione l'illustre Kuhn (3), non altro era in origine che il *Pramantha* degli Aryas, cioè il bastone generatore del foco, personificato più tardi nel Pramathyus, e che dal genio d'Eschilo fu trasformato nella grande creazione del Prometeo. Qual mondo diverso fra l'uno e l'altro! Da un ruvido arnese che

(1) PATIN, *Etudes sur les tragiques grecques*, T. I; *Histoire gen. de la trag. grec.*, pag. 33 e seg., ove discorre delle rivoluzioni introdotte nell'idea del fato nella greca tragedia; è la più bella parte di quella mirabile Introduzione.

(2) BAUDRY, *Le Mythe du feu et du brevage celeste* (*Rev. Germ.*, 15. maggio 1861).

(3) A. KUHN, *Die herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin, 1859, pag. 12 e seg. e l'analisi che ne han fatto nella *Rev. Germ.*, loc. cit., il Baudry; e nella *Revue des deux mondes* il Reville (15 aout 1862).

gira in un foro di legno e vi sfrega una scintilla di foco, al terribile Titano del Caucaso! La storia aryana del Pramantha è divenuta storia umana, e il bastone generatore del foco s' è convertito in un tipo immortale dello spirito umano, che lotta contro il fatalismo della natura, e ficcando una pupilla d'aquila nei profondi orizzonti dell'avvenire, minaccia le tirannie del presente, e scaglia la costernazione sul trono vacillante di Giove! Ecco l' uomo staccato dalla mole inorganica della natura, ecco il genio greco che rivela in sè stesso la storia dell'anima. Ed è appunto in questa tendenza psicologica all'antropomorfismo che si fa manifesto il genio filosofico della schiatta greca, per cui seppe, direi quasi, infuturar l' individuo nel naturalismo dei simboli, e dare al mito una flessibilità ricca di tutte le investigazioni analitiche della scienza. Già questo insinuarsi poco a poco dell'elemento individuale e riflessivo nel mito (1), che più tardi partorì la rivoluzione nel dramma euripideo, si nota, benchè assai timidamente in Pindaro. Non direi, come parve a taluno, che Pindaro introducesse apertamente il razionalismo nei miti; chè l' imaginazione del gran poeta di Dirce non è scettica ma religiosa (2); tuttavia, come nota acutamente Ott. Müller (3), non vi si cela una

(1) GROTE, op. cit. pag. 298.

(2) SEEBECK, *Über den religiosen standpunkt Pindars*, loc. cit., pag. 512-16-17; BERNHARDY, *Grundriss der griechiscen litteratur*, Halle, 1856, T. II, pag. 642-43, nota; OTT. MÜLLER, *Geschichte der griechisce litteratur*, Breslau, 1841, T. I, pag. 144; VILLEMAIN, *Essais sur Pindare et su la poésie lyrique*, Paris, c. I, pag. 22.

(3) OTT. MÜLLER, op. cit. pag. 144. « Pindars poesie hat zu viel innre-wahrheit, ist zur sehr der volle ausdruck der herzensmeinung, als das

contradizione latente fra la critica consapevole del poeta e gli antichi miti d'Omero. Dal che si vede che il genio greco pure in quella ricca complessità dei simboli avea saputo aprirsi come una via regia alla riflessione che andava più sempre maturandosi in quella viva atmosfera non mai congelata da formole, e sbrogliando poco a poco l'*elemento ideale* da quell' unità inorganica in cui materialismo e spiritualismo non erano ancor nati, o a meglio dire, eran confusi nell' embrione del mito, lo trasformò in teodicee ed in metafisiche: tanto che il mito d' Indra e di Zeus, a mo' d'esempio, fu il precursore inconsapevole del Dio d' Anassagora e di Platone. L' India non ebbe una metafisica indipendente, come la Grecia: dagli Upanisadi ai Dialoghi di Platone, dalla morale di Sakya-Mouni a quella di Socrate, tu trovi una rivoluzione di metodo: chè se il mito pur entra nella greca metafisica, è piuttosto un'appendice postuma dell' imaginazione, è un' ironia dolce che tien dietro mezzo devota e mezzo scettica alle fedi defunte del suo passato (1).

La schiatta latina per contrario benchè uscita da una matrice medesima, pure si sviluppò con un organismo così diverso, che, come osserva il Mommsen (2) non ricorda più quasi quel periodo pelasgico, nel quale il greco e il latino erano un sol popolo, e i loro idiomi conflati, per modo di dire, in una sola grammatica (3),

er diesen widerspruch in dem er mit der alten poesie geräth verheimlichen sollte. »

(1) GROTE, *History of Greece*, T. I, pag. 364.

(2) MOMMSEN, *Römische Geschichte*, T. I, c. II, p. 24, Berlin, 1861.

(3) L. MEYER, *Vergleichende grammatik der griechischen und lateinischen sprache*, Berlin, 1861, T. I, Einleitung.

non s'erano ancora divisi come due rami germogliati più tardi da un ceppo medesimo. I lineamenti psicologici della schiatta latina si rivelano nella lingua; nervosa, austera, che specialmente nelle sue forme arcaiche, tien qualcosa di aspro, di renitente alla fina pieghevolezza delle giunture, meglio disposta al giro elaborato e pulitissimo di tutte le parti congegnate nella concordia artificiosa di un ritmo che a snellezza nativa di suoni; l'architettarsi della prosa in una pompa di larghi costrutti somigliante allo strascico e agli avvolgimenti di un ricco abito le si confannò meglio che la velocità e le grazie delicate ed attiche della greca; è più acconcia, come nota l' Humboldt, a cogliere la verità delle cose che a piegarsi per i meandri infiniti dell' imaginazione; abbonda di forme esteriori ma è scarsa l' idealità; lingua predestinata alla prosa e alla rettorica, piuttosto che alle grandi creazioni del pensiero e dell' arte: segno fedele delle attitudini di quel popolo, il quale privo quasi di quella imaginativa creatrice che si matura nelle lunghe intuizioni dell' Ideale, avea più il criterio che sceglie che la forza che crea; meglio disposto alla realtà cruda dei fatti che ad una contemplazione poetica della natura (1), non sentì la misteriosa voluttà di quella gioventù divina così ricca di sogni che fu privilegio fuggitivo dei Greci; esso ebbe giovinezza precoce tantò che può dirsi nato adulto: era dotato di quella facoltà angusta del reale che schiaccia la poesia, ma scarso di quel potere che concentra nell'unità del sentimento la varietà

(1) HUMBOLDT, *Cosmos*, T. II, cap. I.

disseminata delle intuizioni da cui scaturisce la grande arte; coglievá il reale stagnante in sè medesimo, non fu capace di comprenderlo nella fecondità de' suoi moti e del suo diventare infinito; poco intimo colla natura, perchè poco disposto alle impressioni de' sensi, secondo la sentenza dell' Humboldt, non seppe trasformare in una grande creazione i miti ed i simboli (1): nei quali tu trovi qualcosa di soverchiamente severo, una tendenza piuttosto alle formole ed ai riti che a quelle intuizioni feconde in cui la leggenda e la storia si compenetrano insieme nel sentimento vivo dell' Ideale. Direi che la facoltà del mito, e il senso del primitivo così esuberante negli Aryas, s'era come attenuato e scorciato ne ruvidi nipoti del Lazio. In quei miti vi manca, se mi fosse lecito dire, il polline della fecondazione (2) e sembrano fin dalla culla quasi percossi d'una sterilità anticipata; e mentre nel popolo greco la mitologia si svolgeva nelle teogonie, nel latino si congelava in una specie di vincolo (*re-lig-io*), in cui erano chiusi gli uomini e gli Dei (3), ma come cose astratte, smunte d'ogni forma poetica, come espressione del pensiero politico e della storia di Roma; nè poteva essere altrimenti, giacchè il genio latino si produsse in un clima poco disposto a creare gli Dei. L'unità del pensiero e del mito era rotta per sempre, e la riflessione scettica si produceva di per sè in quelle contradizioni di sistemi

(1) H. RITTER, *Histoire de la philosophie*, trad. par Tissot., T. IV, cap. I; PRELLER, *Römische mythologie*, pag. 5; HUMBOLDT, *Cosmos*, T. II, loc. cit.; QUINET, *Génie des religions*, *Œuvres completes*, T. I, pag. 360, segg.

(2) MOMMSEN, op. cit., T. I, pag. 173.

(3) MOMMSEN, op. cit., T. I, pag. 172; QUINET, op. cit., T. I, loc. cit.

e di cose. Tu senti che i miti latini e nacquero infermicci per manco di virtù fecondatrice, e rimasero ingranchiti dall'aere freddo e maligno che gli colse, a somiglianza dei fiori tardivi d'autunno a cui l'inclemenza del vespero irrigidì le bocce nascenti. Era il gelo del scetticismo di Evemero che si distendeva per quell'olimpo squallido di Dei moribondi. Fu appunto, come nota acutamente il Mommsen (1), questo difetto di ogni virtù generativa dei miti (*der mangel aller zeugenden kraft*) che rese impossibile alla schiatta latina qualunque manifestazione epica nell' arte. Chi non vede difatti come da questo mondo astratto non poteva uscire che un epopea astratta, una di quelle epopee *a freddo*, quali si convengono ad un tempo di riflessione scettica, come era quello di Virgilio? L'*Eneide*, è un' epopea *astratta*, ed è tutt' altro che il capolavoro d'un genio creatore, giacchè manca l'incubazione di una vasta leggenda che si svolga *epicamente*, per tutto l'organismo del poema, e costituisca il nodo intorno al quale si aggruppino con gravitazione sempre crescente le gesta narrate, e in cui si addentellino con intima reciprocanza per ogni parte: è ricca di grandi bellezze d'episodio, ma difettuosa di *unità epica;* l'unità quindi dell'*Eneide* vien dal di fuori, non dal di dentro, non è organica ma artificiale. Quella idea di Roma intorno alla quale sembrano aggrupparsi gli eventi e gli episodi, è un'idea astratta che passando per le mani del poeta latino non diede

(1) MOMMSEN, op. cit., T. I, pag. 173. « Der mangel aller zeugenden kraft in der römischen religion, ist gleichfalls die letzte ursache warum die römische poesie, und noch mehr die römische speculation so vollständig nichtig waren und blieben ».

che alcuni episodi stupendi, fra gli altri l' incomparabile del libro sesto: ma Virgilio non seppe (e forse nol potea) trasformarla in un'*azione epica;* il che, parmi, è profondamente diverso, giacchè per trarre alcuni episodi da un' idea astratta, basta un ingegno finamente ecletico, ma per fecondarla in un' azione generatrice di epopea, ci vuole un genio inventivo. Però se anche si concedesse al Manzoni che Virgilio abbia fatto nell'*Eneide* un' opera « grandemente ed intimamente nazionale » (1) il che non è vero che in un certo senso, perchè nell'*Eneide,* non è tutta la vita romana, al modo che nell'*Iliade* è tutta la vita greca, non ne verrebbe che fosse originale per questa introduzione dell' idea di Roma, più esterna che interna, più episodica che organica, più astratta che epica. L' idea di Roma non manca, ma ciò che vi manca e che Virgilio non poteva introdurvi, è l'epopea di Roma (2). Molto meno io consento al Proudhon che nell'*Eneide* sia come il simbolo d' una rigenerazione democratica dell'avvenire, specie d'Apocalisse dei destini romani (3). Questo vedere in Virgilio un profeta dell'avvenire mentre non era che un finissimo interprete del passato, e per alcuni versi equivoci ravvisare l' apocalissi della democrazia in un poema ov' è l'apoteosi della *Gens Julia,*

(1) Manzoni, *Del romanzo storico.*

(2) Bernardy, *Grundriss der Römische litteratur*, Braunschweig, 1857, pag. 18, 252, 434, 449; Preller, *Römische mythologie*, Einleitung, pag. 3 e segg.; Quinet, *De l' histoire de la poésie, Œuvres completes,* T. IX, pag. 300 e segg.; Villemain, *De la littérature au XVIII siècle,* T. I, pag. 168 e segg., *De la littérature du moyen age*, T. I, pag. 316: Littrè, *Histoire de la langue francaise,* Parigi, 1863, T. I, pag. 291-92.

(3) Proudhon, *De la justice dans la revolution et dans l' Eglise,* Paris, T. I.

mi sembra una delle molte visioni bizzarre di quel cervello potente ma facile ai paradossi. La sola epopea dello spirito umano, a quel tempo, era l' epopea delle cose; e Lucrezio, erede novissimo della riflessione di Democrito e di Epicuro, con una terribilità di poesia quale si conveniva alle rivelazioni del vero, con un nerbo di concetti che somiglia a quello di un arco di battaglia, saettò miti e leggende, e còn sentimento vivo di poeta descrisse le perenni trasformazioni della vita e della morte nel seno della creatrice Natura, Omero malinconico del scetticismo. Fu per questa incredulità succhiata con l' arte, secondo la bella sentenza di Villemain (1), che la lirica del Lazio non ebbe freschezza di concetto originale. Orazio era più disposto allo scherno fino e al frizzo scintillante di Aristofane, che alle grandi ispirazioni di Pindaro. L'aura sacra di Dio che levava sì alto il cigno di Dirce, non aleggiava nei profani orti nei quali infioravasi la furba ape di Venosa. Questa tendenza, mezzo scettica e mezzo eclettica, si manifesta del pari nella speculazione latina, e sovratutto in M. Tullio: il quale, come osserva il Ritter (2), segna nella storia uno di quei momenti in cui lo spirito umano, perplesso di sè fra un passato irrevocabile e un avvenire non per anco edificato, non osa infuturarsi in una più vasta trasformazione: ma va spigolando con sottile accorgimento per le reliquie disseminate del ieri un viatico postumo per l'oggi, *nos in diem vivimus* (3): e tu rav-

(1) VILLEMAIN, *De la litt. au XVIII siècle*, T. I, pag. 32.
(2) RITTER, op. cit. T. II.
(3) CICERONE, *Tusculane*, V.

visi in esso non il genio della Grecia che cerca con investigazione ardita le ragioni ultime delle cose, ma l'ingegno stanco del Lazio, il quale ondeggia tra l'eclettismo e lo scetticismo senza darsi a nessuno. Quindi non ai poemi nè alle metafisiche, ma alle conquiste dell'imperio iniziatore del dritto moderno era destinata la gente latina; la violenta epopea del suo genio è segnata a frammenti per tutte le rovine di quel mondo su cui passò impetuosa la vittoria de' suoi fatali manipoli.

V.

Come la storia del mondo antico si compone in gran parte dell'elemento semitico e dell'aryano, così la storia del mondo moderno, in cui si compenetrano, per modo di dire, que' due grandi principii fattivi di civiltà, si compone e si svolge nell'antagonismo delle due maggiori schiatte nipoti degli aryas, la neolatina e la germanica. Il genio psicologico di queste due razze si fa manifesto sopratutto nel modo diverso col quale compresero il cristianesimo, il che, come nota il Vacherot, fra la società germanica e la neolatina segna come una linea profonda di separazione (1). Ciò che era la mitologia tra gli aryas, lo è il cristianesimo per le schiatte moderne, le quali si formarono tutte, qual più e qual meno, in quel grande intermezzo del medio evo che è, come lo chiama il Gioberti, la cosmogonia

(1) VACHEROT, *De la democratie*, Paris, pag. 82, segg.

psicologica delle nuove famiglie, nella quale furono gettate le bozze di una più vasta creazione (1). Come l'avvenire dell' antichità si preparava nell' antagonismo delle genti semitiche e dell'aryane, così da questo antagonismo delle schiatte latine e delle germaniche uscirà senza dubbio l'avvenire del mondo moderno. Ora chi noti attentamente il modo diverso con che ciascuna si appropriò il cristianesimo, vi troverà tendenze psicologiche opposte che furon più tardi cagione a due diverse manifestazioni del pensiero e dell'arte. È in questo studio comparato del concetto religioso ne'due popoli, che noi potremo sorprendere più sicuramente la virtù riposta del loro morale organismo.

Ora in nessuna parte meglio che in questa si fa palese quanto sia vera (malgrado le nostre idee preconcette) la sentenza di Teodoro Mommsen, che alle razze neolatine fu concesso il di fuori delle cose, e alle germaniche il di dentro (2); differenza psicologica che parmi fondamentale, e da cui scaturiscono tutte le altre differenze nel giro della speculazione e delle lettere. La razza latina difatti non colse nel cristianesimo che il di fuori, il che è tanto vero che passando per le sue mani si congelò tosto e si ingranchì, quasi dire, in un sistema tutto esteriore. Il congegno delle forme ieratiche prevalse alle feconde evoluzioni dell' idea religiosa, e l' immobilità delle formole e dei dogmi alla flessibilità infinita dello spirito. Fu dessa la nostra schiatta ch' ebbe la funesta attitudine di or-

(1) GIOBERTI, *Rinnovamento civile*, T. II.
(2) MOMMSEN, *Römische geschichte*, T. I, pag. 216.

ganizzare il vero come un termine fisso, suggellandolo per sempre nell' infallibilità presuntuosa di un sistema compiuto, e creando per tal modo un antagonismo non superabile tra la ragione ed il dogma, fece del cristianesimo un simbolo di servaggio morale, compresse i santi ardimenti del pensiero e della coscienza, costringendo nelle mani insanguinate dell' Inquisizione tutto l' avvenire dello spirito umano.

La schiatta germanica per contrario ne colse con intuizione divinatrice il di dentro, e capovolgendo, per modo di dire, il metodo latino, comprese il cristianesimo com' egli è veramente, cioè non come un potere ma come una libertà. L' introduzione della libertà individuale nel cristianesimo è, come tutti sanno, l' opera del genio germanico, il quale non l' irrigidì nell' unità di un sistema che concentra, ma lo sviluppò nella varietà fecondatrice dell' investigazione indipendente: scoprì l' ideale del cristianesimo non nelle formole dei dogmi ma nella libertà dell' anima sitibonda della giustizia, ruppe le chiuse tradizioni del passato, e slegando la ragione dalle spire del medio evo, preparò l' avvenire, se l' avvenire sarà libero! L' iniziativa delle rivoluzioni nell' idea religiosa è tutta germanica; la libertà del mondo moderno comincia da Lutero, e il razionalismo della critica, che nel giro della scienza è come la riforma nel giro della religione, non è che una conseguenza spiccata da mani germaniche dalle premesse del riformatore di Virtemberga. La razza latina non comprese il gran moto del secolo decimosesto, e si sottrasse all' orbita di quella rivoluzione in cui s' infuturavano i destini del mondo; era tutta nel

di fuori, e per quanto sembri temerità di giudizio arrogante e poco men che calunnia della schiatta latina, dirò francamente che in nessuno quasi degli uomini di genio, di cui non fu scarsa la nostra schiatta in quel periodo di rinnovamento, era l' intuizione iniziatrice dell' avvenire, perchè nessuno comprese quella grande rivoluzione il cui possente alito avvivava la miglior parte delle schiatte germaniche; o a dir meglio, una rivoluzione la facevano anch' essi, ma era tutta a sommo delle cose, poco o nulla toccava al fondo della coscienza dell' anima.

Cervantes crea il *Don Quijotte*, l'Ariosto il *Furioso*, Macchiavelli scrive il *Principe* e le *Decadi*, Galileo introduce la rivoluzione nella terra, Sarpi combatte contro l'esorbitanze del papa, Montaigne si ravvolge nel suo scetticismo e sorride di tutti e di tutto, ma si guardi un po' dentro, e vedrassi che in nessuno di questi grandi, duole a dirsi ma è vero, è la coscienza del tempo, nessuno intende la grande rivoluzione germanica che sola potea salvare la nostra razza da quella luttuosa servitù del passato contro alla quale o con l' ironia o con la scienza, loro malgrado, si ribellavano. *Don Quichotte* e l'*Orlando* son circoscritti alle vecchie leggende che si aggruppavano intorno al ciclo di Carlomagno e della Tavola rotonda. Se in Macchiavelli e in Guicciardini tu trovi qualche lampo ribelle contro la tirannide della chiesa papale, la loro protesta non va più in là di quella che tre secoli prima uscì dalla *Divina Commedia*. Dalla protesta latina di Dante, di Macchiavelli, di Sarpi alla germanica di Lutero, v' è un abisso: non c' è rivoluzione religiosa nella protesta latina,

tutt' altro. Galileo condanna a ginocchio fra le mani dei frati le proprie scoperte che indarno s' attenta di conciliare colla Bibbia; Michelangelo pennelleggia nella cappella sistina l' epopea del passato, nè so persuadermi ch' avesse gli intendimenti che vi presta con la sua prodigiosa immaginazione il Michelet (1): Raffaello crea l' ideale della Madonna e dipinge la Trasfigurazione: Bossuet congiura con tutta la maestà funebre della sua eloquenza contro lo spirito dell' avvenire, e il frate sonnambulo di Firenze abbozza la comedia ascetica del Cristo-Re: Fenelon e Santa Teresa si cullano in una misticità morbida, Sant'Ignazio prepara i Gesuiti, nati a contenere l'umanità e non a promoverla, a sorreggere le istituzioni vecchie non a fondare le nuove; e in mezzo di loro l'Inquisizione distende tortuosamente le reti cattoliche per tutte le vie del pensiero e della coscienza. I pochi magnanimi, che sentirono lo spirito del signore ridiscendere dall'alto sulle morte acque del medio evo a spigrir le nuove correnti della vita, furono avvolti di anatema e di vituperio, e Bruno, fra questi, il santo apostata del passato, iniziatore audacissimo e non compreso di verità perigliose: Bruno impaziente, impetuoso, indomabile, parve frammento d' un ciel senza nome, caduto nel mondo latino a perirvi sul rogo (2).

E chi guardi alla speculativa pure in quel medio evo che non fu altro che un lungo andare tentoni della ragione senza metodo di scienza (3), i primi in-

(1) MICHELET, *Reforme.*
(2) QUINET, *Le Revolutions d'Italie*, Œuvres, T. IV, pag. 439 e seg.
(3) RENAN, *Averroès et l'Averroisme*, preface; HAURÉAU, *De la philosophie scolastique*, T. II, Conclusion.

dizi del genio scientifico si rivelano in Ruggero Bacone; che se a piè della montagna di santa Genovieffa apparve la dialettica duellatrice di Abelardo, quei suoi condannati ardimenti di un timidissimo razionalismo non uscirono mai dal giro teologico (1). Ben è vero che nell'evo moderno noi troviamo due grandi centri di speculativa scientifica, il centro latino in Descartes e il centro germanico in Kant; ma dal primo ci venne una metafisica implicata di equivoci, che riuscì finalmente allo smunto spiritualismo della scuola ecletica, dipinta con tanto arguta festività di critica dal Taine (2); dal secondo uscì quell'immenso moto filosofico che non ha riscontri in tutta la storia, il quale cominciando da un'analisi nuova e stupenda delle facoltà umane, rivelò le grandi contraditorie della ragione, distrusse per sempre la metafisica dell'assoluto, e purgando la scienza dai miti preparò la più vasta rivoluzione del secolo decimonono, che è quanto dire la Critica.

Del pari chi cerchi un po' addentro nelle manifestazioni estetiche delle due razze troverà pur quivi una grande diversità di organismo; nè le attitudini interne e le esterne si mostrano in una contradizione più viva che nel mondo germanico e nel neolatino. Ciò va inteso tuttavia nelle loro discrepanze fondamentali, giacchè non si vuol dire che il dominio interiore dell'arte sia esclusivamente serbato al genio germanico,

(1) GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*, Bruxelles, p. 150. « L'esprit theologique est en quelque sort le sang qui a coulé dans le veines du monde européen jusq'à Bacon et Descartes ».

(2) TAINE, *Les philosophes francais du XIX siècle*, Paris, 1857.

ma solo che le tendenze delle due schiatte vanno per vie diverse. L'imaginazione latina è varia, scintillante, mobile, ma poco profonda; meglio sorprende le relazioni fuggevoli delle cose che sfiora così a mezzo volo con velocità spensierata, ma poco si addentra nei remoti abitacoli dell' Ideale; afferra gli eccessi, e, per modo di dire, le cime delle cose, ma non si congiunge in esse con l' affettuosa intensità del sentimento. Ha l'occhio della carne vivo, limpido, preciso, ma non possede le intuizioni acute e vaste dello spirito; riceve più agevolmente il riverbero del di fuori, ma non intende quelli che l'Oersted chiama *i pensieri della natura* (1); ha la potenza delle forme, dei suoni, delle imagini, ma le grandi idee rivelatrici dell'avvenire vi sono assai rade; non sa cogliere e molto meno sentire la complessità delle cose, e il compenetrarsi fecondo degli esseri che si trasmettono l' un l'altro la *lampana della vita* (2) nelle loro perenni metamorfosi; prende le idee staccate come una quantità fissa ed immobile, non mai nel loro diventare infinito; e parmi che quanto a tendenza generale sia vero di tutte le razze latine quello che Taine dice così mirabilmente della francese « Les mouvements de son intelligence sont adroits et prompts; du premier coup et sans effort il met la main sur son idée; mais il ne met la main que sur elle; il a laissé de cotè tous les profonds prolongements enchevetrès par lesquels elle plonge et

(1) OERSTED, *L'esprit dans la nature*, pag. 152. Prendo questa citazione dall'opera di Max. Müller, *The science of language*, pag. 385, nota.

(2) LUCREZIO, *De natura rerum*, I. 2, v. 78 (ed. Munro):

Et quasi cursores vitai lampada tradunt.

se ramifie dans ses voisines; il ne s'embarasse pas d'eux, il n'y songe pas; il détache, cueille, effleure, et puis c' est tout. Il est privé, ou, si vous l'aimez mieux, il est exempt de ces soudaines demi-visions qui secouant l'homme lui ouvrent en un istant les grandes profondeurs et les lointaines perspectives. C'est l'ebranlement interieur qui suscite les images; n'etant point ebranlè; il n' imagine pas. Il n'est emu qu'a fleur de peau; la grande sympathie lui manque; il ne sent pas l'objet tel qu' il est, complexe et d'ensemble, mais par portion » (1). È perciò che la razza latina considerò quasi sempre l'arte come qualcosa di manchevole, di esteriore, di sottordinato, dandole un fine fuori di sè stessa, ma non ne intese l' interiore finalità, nè quella pienezza di vita estetica così divinamente sentita e rivelata dal Schiller in quella gran lirica, *Das Ideal und das Leben,* che non si assoggetta alle cose ma piuttosto le domina dalla cima serena dell' Ideale. La razza germanica possede una specie di sentimento cognato della natura e vi porta le arcane profondità le visioni inebbrianti, l' ardente inquietudine dell' infinito: e chi paragonasse per questo verso la *Divina Commedia* col *Faust,* il *Jacopo Ortis* col *Werther*, e il *Buch der Lieder* dell' Heine coi *Canti* del Leopardi, s' accorgerebbe della diversità estetica delle due razze, meglio che per qualunque discorso. E pure in quei pochi che ricevettero più vivo l' innesto della Germania, Lamartine, Chateaubriand, La-

(1) TAINE, *Histoire de la litterature Anglaise,* Paris, T. I, Introduction.

mennais, Quinet, Michelet, Giorgio Sand, Victor Ugo, s'accusa più l'artificiale ed il rettorico che lo spontaneo del sentimento, più l'imaginazione che si pompeggia che la fiamma intensa dell'anima la quale si riflette nelle cose e le colora di sè medesima. L'occhio latino non vide mai come quello del Faust:

Wie alles sich zum Ganzen schwebt
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf-und niedersteigen
Und sich die goldnen Eimer reichen
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen
Harmonisch all das All durchklingen!

nè sentì mai la voluttà possente ed amara di quella sua sete inestinguibile:

Wo fass' ich dich, unendliche Natur?
Euch Brüste wo? Ihr Quellen alles lebens,
An denen Himmel und Erde hängt,
Dahin die welke Brust sich drängt.
Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht'ich so vergebens! (1)

Ed è per ciò che l'arte latina non ci diede nessuna di quelle grandi creazioni del genio moderno in cui è rivelato l'arcano dell'anima umana, come in Shakespeare, in Goethe, in Byron, in Schiller, in Shelley. Vero è che la *Divina Commedia*, capolavoro di questa schiatta,

(1) GÖETHE, *Faust* (Stuttgard, 1855, pag. 20).

si potrebbe appellare l' epopea del medio evo, ma come nota Lamennais il medio evo è lo spirito umano latente e implicato *dans les langes de l' ecole* (1), senza le grandi rivoluzioni del pensiero e dell' anima. L'ideale quindi della *Divina Commedia* era più del passato che dell' avvenire; il suo cielo è di fuori non dentro dell' anima; e malgrado coloro (e non son pochi) che vorrebbero scovarci le rivoluzioni del pensiero moderno, la *Divina Commedia* resterà sempre l' epopea di un mondo « mais un monde correspondant au developpement de la pensée et de la societè en un point du temps, et sur un point de la terre, le monde du moyen age » (2). Quel mondo di sogni, di terrori, di leggende, si capovolse in una grande visione d' eternità, odissea mistica dello spirito umano pellegrinante traverso la morte; la direi piuttosto la tomba magnifica di un mondo che muore che la culla di un mondo che nasce. Anche quando l'arte latina si fa rivelatrice delle grandi contradizioni del pensiero moderno, come in Alfredo de Musset, o meglio, in Leopardi il quale chiude il ciclo del scetticismo subiettivo creato dall'Amlet e dal Faust, i due maggiori poemi della coscienza moderna, pure è meno profonda e men vasta, e ti mostra tendenze psicologiche opposte.

Così difettuosa com' è idealmente la razza latina, non disposta all' iniziativa religiosa e scarsa di quel genio critico che si trasfonde nei tempi e fa circolare la vita per entro alle morte tradizioni dell' antichità, in-

(1) LAMENNAIS, *Œuvres posthumes*. Paris, 1855: *La Divine Comedie* Introduction, pag. 63.

(2) LAMENNAIS, op. cit.

vece che correr dietro ad un primato impossibile, dovrebbe accostarsi più docilmente alle schiatte germaniche, innestando nel suo genio manchevole taluno di quei germi fecondatori di più giovani vite. Le rivoluzioni del mondo si fanno appunto per questo reciproco innesto dei pensieri che quasi un lento insinuarsi di sangue più vivo, rinfrescano gli organi esausti e ritemprano le nazioni. V' ha dei momenti in cui nel mondo storico aleggia recata da misterioso vento una moltitudine di pollini ricchi di virtù nuove. Quelle sono le giornate della rinascita e delle nozze degli spiriti, più belle senza misura e più feconde che i maritaggi dei sangui. Ora l'avvenire, come nota Renan, è germanico, e l' Hegel si trova nel vero (in un certo senso) quando ne dice che la rivoluzione dello spirito si matura nella coscienza germanica; come quella che più di tutte è vicina all' Ideale, posseditrice di quell'iniziativa che cangia lo stampo intellettuale di un secolo. Alla schiatta latina, se vuol afferrar l'avvenire, è d'uopo che si trasformi, ed io dubito forte che ne sia capace, perchè le rinnovazioni di un popolo hanno radice in quella interiore libertà dell'anima consapevole di sè stessa, dalla quale è ben lungi, malgrado le sue mille rivoluzioni civili, la gente latina, che non ha scosso ancora dal collo il servaggio morale profondamente segnato nelle sue tempre dalla tenace disciplina del dogma, che è negazione d'ogni libertà del pensiero e della coscienza. Noi, Latini, non sappiamo slegarci dal sogno, non abbiam le pupille animose dell'aquila che ficca gli sguardi nel vero, e guardiamo con un orgoglio di razza improvido le genti germa-

niche che fecer divorzio da noi, perchè camminarono nella luce. Non siamo ancora una schiatta di liberi, e vogliamo farci iniziatori di libertà! Non abbiamo per anco fondato l'uomo morale dentro di noi, e andiam vagheggiando un primato sugli altri che sarebbe sventura se non fosse uno scherno! Ei par che questa schiatta sia destinata a consumarsi per un cerchio fatale di rivoluzioni esteriori e politiche, senza entrar mai in quelle profondità nelle quali si compiono le rivoluzioni del pensiero e della coscienza; travaglio luttuoso e sterile, perchè come nota il Vacherot « il n'est pas facile de comprendre comment le citoyen retrouvera l'initiation, que l'homme n'aura point connue, comment la servitude morale pourrà preparer la liberté politique » (1). Forse ella sconta con angoscie impotenti l'errore del secolo decimosesto d'essersi rimasta nell'orbita del passato, mentre le grandi razze germaniche aprivano le vie dello avvenire: non capace di levarsi al gran concetto della libertà religiosa, da cui derivano tutte le altre, sembra che una nemesi avversa le vieti l'entrare nel possesso durevole della libertà civile; giacchè come dice il Quinet le rivoluzioni latine, per manco di base, divorano miseramente sè stesse e ricascano più o men tosto nell'abitudine del servaggio (2). La rivoluzione latina dell'ottantanove fu così poco educatrice di libertà, che come notarono, contro molte idee preconcette, Tocqueville, Quinet, Renan, Macaulay, disconobbe quel principio che fa durevoli le rivoluzioni,

(1) VACHEROT, *De la démocratie*, pag. 71.

(2) QUINET, *Les Revolutions d'Italie*, Œuvres, T. IV, lib. II, p. 388 e seg.

cioè l' interiore rigenerazione dell' individuo consapevole e morale, che solo porge ai rivolgimenti politici un senso ed un valore che non hanno per sè stessi (1). Si dirà forse che io calunnio la schiatta latina; io non la calunnio ma la spiego: le arroganti utopie dell' imaginazione si disciolgono dinanzi ai severi ammonimenti della storia. Non so quali saranno i destini serbati al genio latino, ma so di certo che ogni schiatta si reca con sè medesima il proprio Dio nel suo pellegrinaggio terrestre. Sarebbe forse vero che a noi fosse solamente concesso di « captiver le monde par une rhetorique sonore, e de l' etonner a certains jours par des brutales apparitions? » (2) Non oserei dir tanto; e se avvenga che la virtù di libertà penetrando nel grembo delle genti latine vi ritempri una volta gli spiriti a men fiacche rinascite, il mio cuore precorrendo volontieri alle tristezze della ragione, comincierebbe da quel giorno a trarre gli auspici del nostro avvenire.

(1) RENAN, *Etudes de morale et de critique*, pag. 63; TOCQUEVILLE *De la démocratie en Amérique*, T. II; MACAULAY, *Essais*, trad. par M. Guizot, T. II.

(2) RENAN, op. cit., pag. 54.

IL CRISTIANESIMO E LA SCIENZA.

Zwei blumen blühen für den weisen Finder
  Sie heissen Hoffnung und Genuss.
Wer dieser blumen eine brach, begehre
  Die andre schwester nicht!
Geniesse, wer nicht glauben kann! die lehre
  Ist ewig, wie die welt. Wer glauben kann entbehre!
Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.
  Du hast gehofft, dein Lohn ist abgetragen:
Dein Glaube war dein zugewognes Glück:
  Du konntest deine Weisen fragen:
Was man von der Minute ausgeschlagen,
  Gibt keine Ewigkeit zurück.

SCHILLER, *Resignation.*

I.

Le rivoluzioni della scienza non sono mai nè così grandi nè così dolorose come quando toccano la coscienza. Allora ci vien sugli occhi, come una sfinge, l'enigma del nostro destino, e le antinomie dello spirito umano che si credevano vinte, riappariscono con altre forme; allora noi ci contempliamo divisi in due parti di cui l'una par destinata a congiurare contro l'altra, e il poema dell'ideale, composto nelle dolci giornate della fede, si risolve nelle leggi inesorabili del reale. È un'ora torbida cotesta per l'uomo in cui,

solo nel suo Getsemani, agonizza di sè medesimo; e la rassegnazione della verità gli par troppo terribile verso le dolcezze ultime dell' illusione svanita per sempre.

Eppure non credo che l'anima umana sia condannata a divorar sè medesima in una meditazione dissolvitrice, e disfaccia domani, Penelope eterna, la tela fabbricata nel ieri; non credo che le due parti dell' uomo sian destinate a scindersi fra loro in un dissidio implacabile, e che in questa immensa cospirazione di forme e di forze che concorrono, qual più e qual meno, nella vita del mondo, l' uomo solo si rimanga sulla via dolorosa della ragione, irresoluto sempre, nel dubbio impotente di Amleto.

Ma intanto la guerra è negli spiriti; quinci è la logica che si spezza nelle contraditorie del pensiero, quindi il sentimento che tronca gli enigmi perchè non può scioglierli; la coscienza vive tuttavia nell' atmosfera del cristianesimo, ma la scienza ha già rotti i gioghi dell' intelletto e rivela un concetto del mondo e di Dio diverso da quel che ci venne dalle chiese e dai simboli. Il cristianesimo e la scienza sono i due coefficienti del mondo moderno; nell' uno è la legge dei cuori, nell'altro la legge delle menti, e intorno di loro come intorno ai due poli, si volgerà, credo, per sempre la vita della storia. Ma nel cristianesimo c' è il sistema come l' han fatto i secoli, e c' è l'adorazione in ispirito come l' ha creata Gesù: ciò che bastava a que' tempi sitibondi di autorità e di miracolo non basta più per la scienza dell'oggi. Si volle fin qui salvare il cristianesimo dal naufragio

dei dogmi, convertendolo in un sistema, ed alle rivelazioni della scienza si fan lecito di opporre una specie di filosofia della rivelazione. Indarno, se il cristianesimo non fosse che un sistema di dogmi, la sua causa sarebbe perduta per sempre; nè v' ha forza di umano intelletto che valga ad accordare quel sistema colle scoperte della scienza moderna; ma il cristianesimo è ben più che un sistema, esso è una vita, e noi, dopo diciotto secoli, ne sentiamo ancor l'alito fecondatore. Il sistema, qualunque sia, del cristianesimo è destinato a perire, ma non perirà giammai la sete di adorazione, di sagrificio, di giustizia, che ci venne per esso; il divino del cristianesimo è qui, non in quella scorza di sovranaturale in cui lo implicarono le immaginazioni esaltate del suo secolo.

Per ciò non mi convengo con quei filosofi, i quali considerando il cristianesimo come un sistema che troppo discorda con tutti i portati della scienza, non vi sanno scorgere quella flessibilità di avvenire che sorvive ad ogni critica. Caduto il sovranaturale della religione è poi vero che nulla rimanga di lei? la scienza che è sempre vittoriosa contro il sistema, lo potrebbe essere del pari contro l' ideale del cristianesimo? o forse la parola ultima della scienza non consuonerebbe a quella della coscienza quando si ravvisasse nel cristianesimo non un sistema di simboli ma una adorazione di spirito? L' ideale religioso non vivrebbe forse in quell'arcano di cose e di desideri che sormonta sempre all' ideale scientifico? Gravissimo problema è cotesto per tutti coloro che comprendono dentro a sè stessi il dramma che si agita nella coscienza, nè sanno

rinunciare alla ragione a guadagno del sentimento o al sentimento a guadagno della ragione.

Persuaso, dopo un lungo pensarvi che v' ho fatto, non esserci che un sol modo di comporre il cristianesimo colla scienza, lo dirò, senza scandalo; giacchè io non parlo a coloro che rifiutano il vero perchè vogliono pace. Per essi non v' ha problemi da sciogliere, non violenza da sostenere per il regno dei cieli: il vero uscì d' un gitto dall' infallibilità cattolica fuor della quale non v' è salute. Ma coloro che patirono angoscia per la conquista della verità, che l' hanno voluta a prezzo del loro riposo e cercata con la lampada in mano nelle notti affannose del dubbio, coloro che non si sbigottirono dell'averla scoperta severa e terribile, e le han dato il miglior sangue dell'anima come pegno di non violabile fede, coloro che, d'età giovani, hanno appreso a sorridere virilmente alla morte, e, senza tempio, senza simboli, senza pontefici, adorano ancora in ispirito, non mi diranno empio se io reputo che la fede avvenire uscirà dallo stato scettico del presente, e che il cristianesimo si mostrerà veramente divino quando se ne intenda meglio l' umano.

II.

Prima di ogni altro è mestieri por mente alle ragioni storiche di questo dissidio critico del mondo moderno, e tanto più convien farlo, che, per non essere compreso, lo stato scettico delle menti vien di leggeri creduto un'anarchia di spiriti stracchi, mentre

scaturisce dalle condizioni medesime della scienza. Per me reputo che ben pochi sappiano ancora la vera indole di questo scetticismo che è pur sulla bocca di tutti, calunniato dai teologi del pari che dai deisti, deriso con infelice ironia dai poeti frivoli, tratto su come uno spettro a svogliare gli intelletti ancor gracili dalla ricerca. Lo scetticismo è la scienza dello spirito umano liberato dai falsi concetti delle cose, è la più vasta intuizione delle leggi che governano la natura e la storia; anzi dalla scoperta di queste leggi medesime poco a poco si generò la rivoluzione scettica del mondo moderno. Direi che la scienza comincia con un scetticismo parziale, transitorio, subiettivo, per terminarsi in un scetticismo più ampio e sintetico, il quale moltiplicando le relazioni dei veri che si consertano l'un l'altro, contempla le cose non nella rigidezza dogmatica dell'assoluto, ma nella mobilità critica del relativo. Lo stato scettico moderno scaturisce da un'immensa esperienza; nè lo spirito umano può sottrarvisi, senza sottrarsi del pari all'evidenza dei fatti; non è sviamento di intelligenze orgogliose ed inferme, ma necessità storica delle cose; non esce da un criterio parziale, ma dalla connessione di tutti i criterii. Di questo metodo cangiato par che non si accorgano ancora coloro, e ve n'ha molti, che continuando a porre nel vecchio modo i grandi problemi della natura e della storia, accozzano ragionamenti a ragionamenti, nè vogliono o sanno persuadersi che i ragionamenti non valgono a far comprendere la natura delle cose; è un armeggiarsi nel vuoto, giacchè non v'ha virtù di sillogismo che possa mutare le leggi dei fatti. Co-

storo movono sempre dalla logica e non dall'esperienza, e si fingono le cose non come sono, ma quali le concepiscono traverso il prisma ingannevole di un sistema preconcetto. Il metodo critico è ancora acerbo pel volgo dei dotti, e pochi son giunti a quel concetto che viene da tutti i criteri delle scienze fisiche, cioè che la natura porta in sè stessa le proprie leggi, e si atteggia e si tempera secondo la efficacia delle condizioni esterne che diversamente la imprimono, che non v' hanno più specie stabili nelle cose, come non ve n' ha nel pensiero, la vera storia rivelatrice di leggi è appena nata, secondo che avverte sapientemente il Buckle, e i più s' impigliano ancora nell'abitudini astratte o nel sovrannaturale. Perciò la vera critica della storia è appena nata e trova resistenze incredibili ancora, benchè l'analisi comparata dei fenomeni umani abbia già spezzato le specie stabili della coscienza, dimostrando che i fatti non derivano da una causa che sia fuori di loro, ma tutti si addentellano in una cospirazione di cause e di effetti, tanto che, pur nel mondo morale, noi cominciamo a discoprire la *law of èvolution*, come la chiama Herbert Spencer, che governa nel fisico; e quella scoperta, non tarderà, spero, ad applicarsi con frutto al mondo della ragione e della coscienza.

Or dunque nel mondo della natura come in quello della storia s'è già messo un nuovo concetto: le *volontà particolari* di Malebranche sono rimosse per sempre come ipotesi della riflessione adolescente, e le cause fatali ci si appalesano con maggior evidenza mano mano che si va discoprendo. La grossa ipotesi d'una natura uscita d'un tratto dalle mani d'un creatore, non si ac-

corda colla genesi delle cose; e, lasciando da parte gli assurdi in cui si spezza davanti alla logica, non corrisponde più al concetto che se n'è formata la scienza. Davanti alla critica il vero del ieri diventa il falso dell'oggi, o, a dir meglio, la verità e l'errore non hanno più differenza di natura ma di gradi, nè sono che i diversi momenti dello spirito umano nella sua vita storica. Io credo che discoprendo più addentro nel mondo morale vi si troverà quella *selection* che l'illustre Darwin scoverse nel fisico; la vittoria vien sempre per le forme più belle, che è quanto a dire, per le forme che sono opportune e meglio contemperate alle circostanze esteriori che le imprimono. Colui vive, nel giro degli esseri, che sa giungere a tempo, e si spegne poco a poco chi viene o troppo tardi o troppo presto; del pari una verità che sorge nel mondo dello spirito, non è che un concetto opportuno il quale risponde ad un punto del tempo, e trionfa sugli altri concetti perchè è meglio disposto al nuovo stato psicologico. Se vien troppo presto avrete l'utopia, cioè un'idea che anticipa il suo tempo, se vien troppo tardi avrete l'anacronismo, cioè un'idea rimasta indietro dal suo tempo; in ogni modo, l'errore ossia un'idea spostata; tanto è profonda la sentenza dell'Hegel, che ciò che è reale è anche razionale, e che il fatto si converte col vero. La verità non è altro, che *il tempo delle idee;* guai se quel tempo va fuor di calle, come diceva Amleto del suo: *the time is out of joint.* Ogni sistema dogmatico, qualunque sia del resto la sua origine, non contempla le cose che da un lato parziale: lo scettico solo le vede tutte a suo luogo a suo tempo, e da questo, quasi dir, culmine

della storia egli gira uno sguardo d' aquila sull' infinito diventare degli esseri, si svezza da speranze impossibili, e acquista poco a poco le virili abitudini d' una mente che possiede sè stessa, perchè comprende il luogo che essa tiene nel mondo.

Non è il ragionamento ma l' esperienza che ci fa scettici; ed è, parmi, un vizio di metodo il trasferire che si fa dalla maggior parte dei filosofi ancora i problemi naturali nel giro della logica, e tentare con essa una negazione del sovrannaturale. Convien persuadersene, chi voglia sbrogliarsi per sempre dalle polemiche di setta, che il sovrannaturale dipende necessariamente dai concetti che ciascuno si fabbrica del mondo e di Dio: supposta per ciò la verità di questi concetti, il sovrannaturale si afferma del pari o si nega. Ma chi ci assicura che il ragionamento risponda alla realtà delle cose? Le dottrine *a priori*, sono costrette a supporrre la consonanza della realtà colla logica, quindi c' è sempre l' ipotesi a capo di un qualunque sistema che non si radichi sull'esperienza: e il sovrannaturale è appunto un ipotesi, giacchè il filosofo o il teologo che lo pone, non può provarci se questa sia la condizione delle cose medesime, o piuttosto l' ignoranza delle loro leggi.

La critica per contrario che move dall' analisi del reale, che non impone al fenomeno la legge ma la sorprende nel fenomeno stesso, scansa i pericoli dell' utopia e non edifica mai sull' ipotesi, e le leggi che scopre non sono che i rapporti conosciuti delle cose. Non è dunque ipotetico ma certo, non arbitrario ma fatale il scetticismo che non vede che fatti e leggi:

fatti da investigare, leggi da scoprire; il mistero non si trova fuor delle cose ma dentro di loro, cioè in quel vicendevole rappiccarsi dell'essere e del fenomeno nella vita del mondo. Le formole dogmatiche e troppo ricise di materialismo di spiritualismo, non ci rivelano che un lato degli esseri, ma non la intera poligonia, se m'è lecito a dire, del reale, che si va svolgendo da una cospirazione di cause complesse, e dove materialismo e spiritualimo si compenetrano insieme per modo che ci torna impossibile segnare la linea che li divide. L'essere in sè non è che una vuota astrazione della metafisica, ma per la scienza l'essere non va fuor dal fenomeno; la materia è l'organismo dello spirito, nè sono due quantità fisse e contrarie, ma due aspetti d'una forza medesima. La necessità, l'immanenza, la connessione delle leggi cosmiche è omai un fatto irrevocabile; la fine e le origini non sono che metafore per velare in qualche modo l'ignoto; ma più si scopre e più riappariscono i vincoli dei mondi fra loro; le distanze credute impervie si vanno accorciando, il passato ci si mostra come l'embrione profetico del presente; *niente è, tutto si fa:* ecco la parola ultima della scienza, ecco il scetticismo. Ora a questa indole scettica delle cose può rispondere un ideale religioso? cotesto ideale sarebbe diverso da quello che ce ne porge il cristianesimo? come si concilia una scienza scettica e una coscienza religiosa? È per tal modo che io pongo il problema, giacchè più ci penso e più mi vo persuadendo, che una scienza al di fuori dello scetticismo non sia che smezzata, e d'altra parte un ideale religioso che vinca il cristianesimo non sia possibile.

III.

Non credo che v'abbia un problema morale che presenti difficoltà così gravi come questo delle relazioni dell' idea religiosa collo stato intellettuale del secolo decimonono ; eppure il problema è inevitabile : non è la critica che l' ha fatto ma la storia. Noi non possiam più consentire nel cristianesimo quale cel danno le scuole teologiche, uscito da una rivelazione sopranaturale, e organizzato in dogmi ed in formule da una chiesa infallibile. Sarebbe questo un concetto che non risponde alle investigazioni della critica moderna, che ne mostrò, per modo di dire, gli strati successivi che mano mano vi deposero i secoli e i molteplici innesti della riflessione metafisica, scoprendo testimonianze certe di rivoluzioni lunghe ed intestine in quelle origini stesse, nelle quali la tradizione ci dava sin qui l' unità piena d'una fede consentita da tutti ; e senza implicare il cristianesimo in un sistema di cause e di effetti al di là della natura, non vide in esso che un gran fenomeno che si andò sviluppando secondo leggi storiche certe, e riducendolo nel giro dello spirito umano riconquistò per l' umanità la più grande, la più divina dell' opere sue.

E qui pongasi mente a quella rinnovazione di metodo che la critica introdusse nello studio del cristianesimo ; essa non move dalle idee preconcette del secolo decimottavo che non comprese i fenomeni religiosi, reputandoli effetto unico della riflessione sacerdotale, o da quel

dogmatismo ipotetico che lo considera come una rivelazione d'oltrenatura sovrapposta all'orgoglio dell'intelletto piagato, di fuor dalla quale non sieno che i frammenti disseminati di una ragione impotente di sè medesima. Questo metodo falso, perchè parziale, non giova che alla polemica delle sette, e a quella grossa erudizione che va tentoni per la storia senza comprenderne il senso. La critica si leva al disopra d' ogni polemica, essa non cerca il trionfo d'un simbolo o d'una scuola, ma di avvicinarsi con più fina intuizione alla realità delle cose, e consertando il suo metodo a quello delle scienze positive, studia pure nel cristianesimo una verità psicologica della storia, discerne le forme successive che prese nella diversità dei tempi e delle razze che l'han fatto com'è. Il cristianesimo fu verità, giacchè scaturì dalla cospirazione di tutte le cause complesse del suo tempo; tra le condizioni esteriori e la sua interiore virtualità c'era consonanza feconda e piena: i tempi lo crearono a loro imagine, ed egli ne porta, quasi a dire, i lineamenti nel proprio grembo, e si assimila le migliori forme religiose forme del mondo antico. I suoi dommi non furono che le circostanze in cui fu implicato nel ieri: oggi cangiarono, ed esso deve uscire da quel sovrannaturale di che lo avvolsero i tempi in cui nacque, ed apparire nuovamente, non come una formula ma come uno spirito, non come un potere ma come una libertà. La parte caduca del cristianesimo, a chi ben guardi, è appunto in quel sistema che lo congelò nell' infallibilità d'una chiesa ; la parte immortale è in quella ricca flessibilità del sentimento che lo fa sorvivere al suo sistema medesimo. I dommi sen vanno,

poichè l'umanità si traveste ad ogni stagione, al cangiar delle idee che son quasi i climi dell'anima; e chi voglia ostinarsi in una religione involta di miracoli e di simboli, si ostina senza frutto contra un rinnovamento che esce da tutta la scienza moderna. Il divorzio vero non è fra la religione e la scienza, ma fra quei vecchi concetti nei quali s' implicò il cristianesimo e il nuovo concetto del mondo moderno; e saria mal provido l'ostinarvisi, per difendere una religione che in sè stessa nulla tien di dogmatico, nulla di scientifico, nè uscì dal freddo intelletto d' un pensatore, ma dalla più alta anima che mai siasi esaltata nell' ideale.

Oh! la Buona Novella non fu un sistema, per gran ventura del mondo, ma una vita; non una formula di scuole ma un grido che proruppe da una coscienza che sentì la prima volta il possente alito dell' ideale che creava in sè stessa; era adorazione in ispirito, gemito ineffabile, dolcezza di lacrime, sete della giustizia, rinascita di sacrificio: era il connubio del divino e dell' umano nella carità del sentimento: era la santa libertà dei cuori che respiravano alfine in un' immensa speranza. Ecco il germe che si nascondeva sotto la scorza apocalittica della Buona Novella; la vera, la grande opera del Figliuolo dell' uomo fu nell' aver saputo trasfondere nelle moltitudini quel sentimento nuovo, e d' aver liberato per sempre la religione da quel viluppo di formule che soffocava il mosaismo; d' avere posto la coscienza in luogo della legge, lo spirito che vivifica in luogo della lettera che uccide. Non direi che Gesù fosse giunto alle conseguenze ultime di quel prin-

cipio, chè anzi, chi legga un po' dentro i sinottici, vi troverà, che l'antinomia religiosa non v' è ancor bene spiccata ma piuttosto latente; nè ci volle meno che la iniziativa di S. Paolo, per sottrarla del tutto a quella pericolosa perplessità che forse ne avrebbe impedito l'avvenire (1). Ma ci vennero da Gesù quelle immortali parole a cui non bastarono diciotto secoli per essere comprese: « Il regno di Dio è dentro di voi ». Le rivoluzioni per le quali si trasformò la nuova idea religiosa da S. Paolo a Lutero, le teorie metafisiche in cui si avvolse da S. Giovanni all' Hegel, (2) le formule dogmatiche che vi si organarono intorno dal concilio di Nicea fino a quello di Trento, non sono che gli strati che si andarono poco a poco formando da quella prima rivelazione. Se quindi il cristianesimo, così complicato di dommi e di leggende che non hanno più senso, repugna alla ragione moderna, è perciò che lo si vuol fisso nell' immutabilità d'un sistema, mentre ei deve andar di pari coi progressi dello spirito umano; è perchè lo si vuol mantenere ad ogni costo in quel sovrannaturale che omai la scienza ha tolto via dalla natura e dalla storia. Al modo che la sua verità del ieri avea radice nell' accordarsi con quelle condizioni psicologiche che l' han generato, così la sua verità dell' oggi è nel piegarsi alle nuove esigenze delle cose; nessun ideale vincerà questo dell' *infinito vivente* nella

(1) F. C. BAUR. *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte.* Tübingen 1873. Vedine a pag. 42 e seg. le sue ricerche originali sulla rivoluzione di S. Paolo. Uno dei capitoli più stupendi di quel capolavoro di storia.

(2) M. NICOLAS. *Etudes critiques sur les Evangiles.* Paris, 1863.

coscienza che s' infutura in uno stato più alto di spirito.

Ma chiunque s'ostini nel secolo decimonono a non vedere nel cristianesimo che un sistema infallibile, implicato nel soprannaturale e nel miracolo, e s' attenti di accordarlo colla scienza moderna, mostrerebbe di non comprendere nè il cristianesimo nè la scienza; la sterilità degli sforzi adoperati sin qui da ingegni tutt' altro che volgari, basterebbe a provarcelo. Meglio è persuadersi una volta per sempre, che il modo col quale la scienza pone i problemi della natura e della storia non è quello con cui li pone il cristianesimo. E si badi, che io col nome di scienza non intendo quella monca e leggera che si copre col nome pomposo di spiritualismo, e non è altro che restaurazione del vecchio ecclettismo platonico, spruzzato qua e là di idee mistiche, al modo stesso che Platone spruzzava le sue fantasie filosofiche colla religione dell'antichità, e, mezzo devoto e mezzo scettico, compieva colla poesia dei miti ellenici le lacune del suo sistema (1). Cotesto spiritualismo che ripullula ogni tanto da certe officine francesi, è ben lungi dall'essere scienza; lo direi piuttosto un infelice meschianza di cattolicismo e di metafisica, un accozzo mostruoso di contradditorie che ci si van ripetendo sul serio da una scuola ostinata, che alle scoperte della scienza sperimentale oppone una schiera di sillogismi; scinde la realità in quelle grosse e omai ridicole categorie di materialismo e di spiritualismo, e non sospetta nemmeno le vie recondite per cui la vita

(1) E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*. Tübingen, 1859, T. I. pag. 362; G. GROTE. *Hystory of Greece*. London, T. I, pag. 361,

si dirama dalla materia allo spirito e dallo spirito alla materia; ci parla tuttavia di ateismo con una specie di ribrezzo, quasi fossimo ancora a quei concetti del mondo nei quali s'impaludò per tanti secoli la riflessione astratta; e chiama empia la critica perchè nega il sovranaturale contro cui cospira da tre secoli la scienza. È appunto questo certo consenso dei criteri comparati di tutte le discipline, che merita veramente il nome di scienza, verso la quale il cristianesimo, come sistema, si trova in dissidio pieno; tanto che io credo sia meglio staccarsi arditamente dal dogma per salvare l'idea religiosa.

Che se il sistema del cristianesimo appartiene alla riflessione come la fece il passato, nè può rimanersene saldo davanti alla novità del presente, lo spirito del cristianesimo è ricco d'immenso avvenire; la critica può ben disfarne le leggende ed i simboli, ma il sentimento ch'egli ha impresso nella coscienza sorvive a qualunque perdita; ciò che contrasta collo scienza non è la fede ma il sovranaturale della fede, ciò che va morendo non è l'adorazione in ispirito ma l'infallibilità stolta che organizza le formole dell'adorazione; gli Dei sen vanno ma l'ideale rimane. Che giova se il seno d'Abrano più non si stende a raccogliere i Lazzari assiderati alle soglie dell'opulento, nè la geenna si spalanca a punire la colpa d'un istante col fuoco eterno e lo stridore dei denti? La sete della giustizia non dipende da un dogma che una nuova scoperta domani può cancellare dalla ragione, nè ha d'uopo d'un'imaginata felicità d'oltretomba per ricevere alimento di speranze non periture; ognuno si reca nel grembo la sua speranza; semina senza lacrime nel tempo perchè sa

che, presto o tardi, germoglieranno i benedetti manipoli; non si chiude nell'egoismo infermiccio dei mistici, ma si dilata nel sacrificio delle virili anime persuase omai che l' immortalità scaturisce dal concorde lavoro degli esseri che salgono ad un più alto stato ideale, non da una rinascita della carne già macerata e consunta nelle ruine del tempo (1). Oh! chi sa far di sè stesso una coscienza, partecipa solo a quella vita eterna che sorvivrà a tutte le conquiste dei secoli, a tutti i desideri del sangue, a tutte le gioie superbe della ragione, finchè un impeto arcano ci stimoli per quello abisso su cui voghiamo come naufraghi in cerca d' un porto che fugge.

IV.

Dal fin qui detto si vede che io non m'accordo all'opinione di que' filosofi, nè son pochi, i quali tengono che la scienza abbia spento per sempre il cristianesimo, che la religione sia destinata a sparire poco a poco dalla società, e l' età virile dello spirito non sia un'età religiosa. Io reputo per contrario che il cristianesimo, come ideale religioso, uscito dalla civiltà di tanti secoli, e impresso dal genio flessibilmente fecondo delle razze indoeuropee che lo spogliano più e più di quella

(1) E. BIEDERMANN. *Christliche Dogmatik*. Zürich. 1869. Vedine pag. 741 e seg. la critica profonda ch' ei fa sull' immortalità dello spirito individuale come repugnante alle scienze biologiche e non necessaria all' ideale religioso.

scorza semitica dove nacque, possegga in sè stesso una capacità infinita di sentimento, per modo che le rivoluzioni della coscienza, anche quando più sembrino staccarsi da lui, pure si abbiano a girare tutte intorno al suo centro. Io concedo che la scienza è senza misura più grande di quel sistema di dogmi che sin quì ci si diede come espressione del cristianesimo, ma non veggo che la coscienza moderna sia fuori da quell' ideale religioso, nè che abbia potuto scoprirne un altro più vasto, e che non dipenda da lui. Ben so che mutati i concetti del mondo e di Dio sui quali si fonda il cristianesimo, il sentimento religioso parrebbe avere contenuto diverso da quello di Gesù; tolta quindi di mezzo la parte obbiettiva del cristianesimo, sarebbe tolta via la religione, e col sovrannaturale recisi gli organi del divino nell' anima. Difficoltà gravissima è questa: giacchè da un lato non si può negare che la scienza critica non abbia cangiati que' concetti intorno ai quali s' è formato il cristianesimo, e dall' altro v' è nel cristianesimo ancora qualche cosa di vivo e di immortale che si trasforma a tutti i bisogni della coscienza.

Codesta difficoltà non vien tolta con negare o il scetticismo o il cristianesimo, o collo spostarli ambedue, dimezzandoli in un eclettismo impossibile; ma con fare che la religione s'accordi meglio alle cose e partecipi della loro natura, per guisa che anche l' ideale religioso s'atteggi diversamente secondo i progressi scientifici. Risponderei quindi che la religione non istà nell'avere una formula più o meno ortodossa di Dio, ma nel sentimento che se n' ha; « Gesù, dice il Renan, non disputò giammai di Dio perchè lo sentiva

nel suo cuore » (1). Or dunque, se la scienza ci vieta di credere al sopranaturale, e raddusse a leggi storiche anche le origini del cristianesimo da tanto tempo involte nel miracolo, se Gesù non ci si mostra più sfigurato dalla leggenda ma qual fu veramente, un figliuolo dell'uomo, ne vien forse che la coscienza non sia più religiosa quando cammina nella via dell'ideale che quell'uomo ineffabilmente creò dentro sè stesso, e trasfuse coll'impeto dell'amore e del martirio nei cuori affamati di perfezione? Non lo credo: il sentimento ch'egli ebbe di Dio è mille volte più grande delle imagini che adoperava a significarlo. Le imagini cadranno, ma quel sentimento resterà sempre, giacchè la virtù d'avvenire che ha l'opera sua vien da ciò appunto ch'egli fondò Dio non sopra la scienza ma nella coscienza, non lo impedì nelle formule ma lo raccese nell'anime, non lo sillogizzò come una dottrina di superbi intelletti, ma lo fece rivelazione amorosa pei mondi di cuori. Chi si ciba di questo alimento è suo discepolo, qualunque sia il concetto scientifico ch'egli abbia delle cose. Il cristianesimo quindi tende più e più a trasferirsi dal di fuori al di dentro, e l'Europa avvenire vedrà senza dubbio compita questa rinnovazione immensa, se l'avvenire sarà libero. Non ignoro che molti abbrividiscono al naufragio del miracolo, e credono che con esso tramonti la religione, mentre è vero il contrario, per ciò che il miracolo fu un modo parziale di significarla ma non la legge nécessaria; e il cristianesimo, benchè venuto fuori da quella ardente

(1) RENAN. *Vie de Jesus.* Paris, pag. 74.

atmosfera di sopranaturale in che respirava la Palestina a quel tempo, benchè mischiato di visioni apocalittiche e di idee mezzo gnostiche mezzo metafisiche che si andarono a poco a poco aggiungendo intorno di lui, pur non vivrebbe ancora dopo diciotto secoli se non tenesse le sue radici in quanto v' ha di più recondito nell' umanità. È appunto, se m' è lecito a dire, questa sua virtualità umana che lo rende veramente divino; è la sola di tutte le religioni che possede il segreto d' infuturarsi nella coscienza (1)

Perciò io non credo necessario al sentimento religioso di credere ad un Dio personale, malgrado le opinioni di quelli che si ostinano ancora in uno spiritualismo impossibile; giacchè, in questo caso, converrebbe cancellare dalla storia le religioni che si formarono intorno ad un concetto diverso. E per non torre che un esempio, se v' ha religione che neghi il Dio personale è certamente quella di Sakya-Mouni, nella quale una luttuosa ebrezza di morire s' ingenerava da quella violenta esuberanza dello spirito che ruppe, direi quasi, gli argini troppo ristretti della coscienza, e andò cercando nella tomba del Nirvana un termine all' immensa miseria del vivere, così troncando per sempre quella fatalità di rinascite senza fine a cui l'uomo si credea condannato. Il buddismo ciò non ostante è una religione che tiene gran parte nella storia, ed è pure, alla sua maniera, una sete di Dio, tanto forte che l'anima

(1) C. SCHWARZ. *Zur Geschichte der neuesten Theologie.* Leipzig, 1869, pag. 582 e seg. Sulla impossibilità e sulla inutilità del sovranaturale nel cristianesimo vedi l' opera anonima *Supernatural Religion.* London, 1874, T. II, pag. 488 segg.

si consuma nel bere, e per troppo impeto d' infinito trabocca fuori di sè; è un' immensa estasi, un' adorazione di spirito, in cui non vedo altra colpa che d'essere spostata. Il sentimento profondo di Dio v' è in Sakya-Mouni, quantunque non al modo medesimo di Gesù; nè certamente io direi col Saint-Hilaire (1) che il buddismo sia una religione atea, ciò sarebbe contraddittorio, ma soltanto che esso move da un concetto di Dio che non è quello del cristianesimo. Non convien giudicare colle norme astratte i fenomeni della storia, la quale ci mostra che in una religione non entra necessariamente il concetto del Dio personale; la logica forse nol vuole, ma l' uomo della logica non è l' uomo della storia, convien persuadersene; e vale ben poco per la critica che contempla la vita molteplice delle cose, se le si provi coi sillogismi che tolta la personalità di Dio è tolta ogni base alla religione, quando noi vediam nella storia il contrario, e la più vasta, la più umana delle religioni prima del cristianesimo, formarsi con modo diverso. Il concetto d' una religione rampolla dalle circostanze fisiche e storiche che le furono causa, e se sarebbe forse conforme alla logica, non lo è del pari alla critica il definirle tutte dietro una identica legge.

Quando una forte ispirazione prorompe da un'anima privilegiata, e trasfondendosi potentemente nei voleri di tutti, crea un centro ideale a cui sono attirati, allora apparisce una religione nella storia; è un nuovo foco nel quale si raccolgono i presentimenti

(1) BARTELEMY SAINT-HILAIRE. *Le Bouddha et sa religion.* Paris. pag. 130.

disseminati nelle coscienze di tutti. Ora l' ideale non sollecita sempre d' un modo lo spirito umano; ei va talvolta con eguale impeto verso gli abissi del nirvana come in quelli dell' infinito, e giunge al suo cielo traversando del pari i gironi della morte che quelli della vita. Se oggi crede trovarlo nella sua coscienza, (sia pur benedetta questa fede dell'oggi), ieri credette di scoprirvelo fuori; l' ispirazione religiosa qualche volta è serena come l' idillio di Gesù, tale altra è lugubre come il nirvana di Buddha, ma è sempre desiderio inestinguibile dell' ideale, adorazione di spirito. L'umanità cammina sulla via dell' infinito; se il Dio che la porta abita nel suo seno, è men sacro il suo viaggio per questo? se l' ideale religioso esce dalle sacre profondità dello spirito e non le vien dal di fuori come una formula, si dovrà dir dunque che l'umanità non adora che sè stessa? Oh! giammai. L' umanità non adora sè stessa che quando si chiude nell'egoismo, non quando si esalta nel sagrificio! Il partorire della giustizia che ci fa più o men tutti cooperatori del divino, lo sforzo angoscioso per effettuarlo nella coscienza creando l' eterno nel tempo, è qualcosa di così solenne che non so come non ci si voglia vedere la più alta manifestazione della facoltà religiosa. L' ideale perchè non si concentra in un creatore al di fuori della natura, è forse nulla, come si vien dicendo da molti? Ma dunque è poco ch' ei viva nella miglior parte della coscienza? Si vuol dunque far che dipenda da una dottrina che il progresso scientifico del domani può sconcertare d' un tratto? Il Dio vivente non esce da una formula ma da tutta l' anima.

Mi par dunque certa una rivoluzione nel cristianesimo, la quale invece di concentrarlo nell'immobilità d'una dottrina, lo disuggelli e lo slarghi nella viva atmosfera della libertà. Il problema del secolo decimonono è in ciò, se io mal non giudico, che da una parte l'indole relativa e quindi scettica dei fatti fisici e storici esce da tutti i criterii comparati della scienza anzi è la scienza, e dall'altra il cristianesimo, disviticchiato dai dogmi e dalle formule, si trova essere ancora l'ideale della coscienza, e quella grande *liberazione* delle anime sitibonde della giustizia annunciata nel sermone della montagna, comincia appena dopo diciotto secoli; tanto che, come nota il Gervinus (1), « la emancipazione di tutti gli oppressi, di coloro che soffrono, è il grido del secolo ». Che poi il vecchio cattolicismo romano possa ammogliarsi alla libertà moderna, fu, non lo nego, l'utopia che sedusse di fresco una famiglia di pensatori i quali, avvedutisi più tardi dell'errore, o si gittarono a chiusi occhi in un misticismo medievale, o rompendo apertamente il loro passato, cominciarono anch'essi, a somiglianza di S. Paolo sulla via di Damasco, l'apostolato dell'avvenire. Dello strepito che ancora fanno taluni contro le nuove dottrine non è da curarsene, giacchè la critica non ha più bisogno nemmen di combatterli; essa li ha oltrepassati, e contempla sorridendo quelle ringhiose polemiche che non hanno più senso per lei.

Ma non so tacermi d'uno strano equivoco dal quale

(1) GERVINUS. *Einleitung in die Geschichte des neuzehnten Jahrhundert.* Leipzig, 1864, pag. 177.

par che non sappia liberarsi una certa scuola di eclettici quando tocca il problema cattolico. Il Remusat, a cagion d'esempio (1), vide acutamente che il sistema d'una chiesa infallibile è gravissimo ostacolo alla verità progressiva della scienza; or dunque, egli vorrebbe che la chiesa medesima gittasse da sè quel privilegio arrogante dell'infallibilità, ritemprandosi in una specie di cristianesimo nuovo e men discorde dai civili incrementi. Certo, gittata via l'infallibilità che soffoca da tanti secoli i germi fecondi del cristianesimo, il genere umano respirerebbe più largamente; ma non s'accorge il filosofo francese che con l'infallibilità si sciorrebbe del pari l'organismo cattolico della chiesa, e che quello ch'ei chiama privilegio arrogante è ciò che costituisce l'intima necessità dell'esser suo? Meglio è dire aperto e senza equivoci che la scienza dell'oggi rende inutile la chiesa dell'ieri, e che un sistema che immobilizza la ragione e fa il presente mallevadore al passato, è un arroganza non solo ma una follia, giacchè, come dice sapientemente il Lamennais, non v'ha stato men ragionevole che di rimanersi immobile nelle medesime idee quando non sono più di quelle che formano, a dir quasi, il letto sul quale scorre perpetuamente la verità progressiva. Un tale stato significa, o la persuasione che si sa tutto, che s'è visto tutto, compreso tutto, o la volontà di non vedere più avanti e comprendere meglio. Ma domandare, come fa il Remusat, che la chiesa uccida sè medesima a pro del genere

(1) CH. REMUSAT. *De la mission des ecrivains* (Rev. des deux Mondes. Ianv, 1863).

umano, è un controsenso; poichè la chiesa non conosce genere umano fuor di sè stessa, ed alla sua presunta infallibilità, se lo potesse, sacrificherebbe di nuovo, come l' ha fatto sin quì, tutte le conquiste degli uomini. Non perdiamo dunque tempo a domandar l' impossibile, ma piuttosto facciamo in noi stessi quella preparazione che, presto o tardi, edificherà nelle coscienze redente dai gioghi la santa libertà dei figliuoli di Dio.

ORAZIO FLACCO

I.

Orazio Flacco è forse il poeta che meglio si ritrae nei suoi versi; egli ci narra, ogni tanto, qualche parte di se stesso e ci discopre gli aspetti più reconditi della sua vita, per guisa che di Lui, come di Lucilio, potrebbe dirsi;

> .... quo fit ut omnis
> Votiva pateat veluti descripta tabella
> Vita senis (1).

Eppure i giudizi intorno al poeta ed all' uomo sono così discordi, che non è facile, a chi lo tenti, ricomporne sincera l' imagine. È una specie di Proteo latino che piglia volti diversi secondo gli sguardi che lo contemplano, e sguizza, per così dire, agli assalti impazienti della critica.

Difatti Orazio è uno di quegli uomini che non si lasceranno intendere mai da chi non sappia compe-

(1) Orazio, *Serm.*, II, 1, v. 32, segg.

netrarsi nella sua natura trasmutabile e arguta, e voglia afferrarlo com' è tutto per impeto di sorprese. Fa d'uopo venirgli dintorno con fini accostamenti, disvolgendo una per una le pieghe segrete del suo carattere, insinuarsi nei meandri di quel suo labirinto interiore, porgere in modo diverso l'orecchio per ascoltarvi i suoni che v'echeggiano dentro, sbrogliando da quella confusa unità le armoniche le quali vibrano in ciascuno. Non bisogna portarvi idee preconcette, nè preoccupazioni politiche; non giudicarlo prima di comprenderlo. Il sentimento moderno è il migliore interprete dell'antico, purchè risuscitando quel mondo sepolto, rinnovandolo e compiendolo nella vita del nostro, non si spostino i tempi in un miraggio fantastico che gli trasfiguri e gli guasti. Certamente nessun secolo meglio del nostro è disposto a comprendere quella rivoluzione che si maturava nel mondo antico al tempo di Orazio, giacchè ci sentiamo agitati come da un soffio di rinnovamenti non meno grandi e non meno fecondi, e l'unità della vita storica ci si fa manifesta, pur sotto al cangiarsi delle schiatte, dei tempi, dei climi.

Tuttavia le forme che prende quella vita sono diverse; ed il modo del loro esplicarsi dipende da un lungo cospirare di cause storiche le quali ci sfuggono e forse ci sfuggiranno per sempre. Ma per ciò appunto che noi conosciamo la infinita complessità dei fenomeni umani, dobbiamo guardarci da ogni criterio assoluto e dogmatico. Un poeta si attiene con tanto sottili e recondite congiunture alla vita profonda della storia che tu non puoi staccarnelo come un tutto che stia di

per sè ed abbia una legge sua propria che lo sottragga a quella coordinazione di cause che lo produssero qual è.

Ora ciò s' è fatto, e pur troppo, si fa con Orazio. Lo si giudica, lo si condanna, con idee preconcette. Gl' Italiani, in gran parte, si mostrarono fieramente avversi al Venosino. Un diluvio di accuse ingiuste si accumulò da tante parti sul suo capo, nè la critica le ha rimosse ancor tutte. Quel vecchio modo di studiare gli antichi più con intendimenti estetici che con criterio storico; quel non sapersi spiccare dalla politica anche nelle indagini letterarie; quella irritata abitudine di rivolte impotenti che divorava la vita di tanti repubblicani più audaci che saggi; quell'odio tenace e titanico contro gli oppressori stranieri che ci stavano sul collo; quel devoto entusiasmo di martiri che non voleano romper fede ad un ideale impossibile, benchè gli ammaestramenti della ragione gli avessero fatti dubitare più d'una volta; quel vivere duro, pien di sospetti sotto l'occhiuta inquisizione dei manigoldi della patria e dei carcerieri d'ogni libero moto; tutto ciò, non lo nego, rendeva detestabile, per non dir peggio, un poeta che aveva faccia di cortigiano, che si fece sacerdote dell'impero, dopo gittato lo scudo per la difesa d'una repubblica.

Ma tutto ciò non è, convien persuadersene, la verità storica. Un' illusione del sentimento fe' maledire più volte Orazio come un vigliacco disertore della patria; e il Giusti, fra gli altri, avrebbe gittato nel fango il volume di quei canti se non l' avesse rattenuto la reverenza dell' incomparabile artista (1).

(1) GIUSTI, vedine l'*Introduzione* al Parini, Firenze, 1846, pag. 30.

Or questa illusione è svanita, la verità storica delle cose si è fatta innanzi, nè abbiamo più sul collo il giogo politico che, agli occhi turbati di lagrime, contendeva l' aspetto sincero de' fenomeni umani. Non ci accuseranno quindi di troppe tenerezze forestiere o di scetticismo troppo docile ai fatti compiuti, se riesaminando il nuovo stato sociale che successe alla repubblica romana ci apparirà con altri aspetti, ed Orazio che vi si piegò finalmente, dopo avere combattuto per l'antica Roma, ci si mostrerà meno codardo e meno scettico di quel che si crede. Spiegheremo con minor collera ma con più verità, la sua conversione all' imperio, per la quale, salvo qualche poetica ipocrisia che del resto era inevitabile, si mantenne sempre dignitoso e libero tra quell' immensa viltà di schiavi togati.

II.

Nel mondo romano, a quel tempo, s' era già fatto un cangiamento profondo, che dovea disfare per sempre *la città*, e preparare una costituzione più vasta e più conforme al nuovo stato sociale. Non è mai, parmi, avvertito abbastanza questo fatto incontestabile, cioè, che la forma repubblicana era divenuta impossibile a Roma (1), e che il centro storico degli eventi non poteva più essere una città aristocratica e circoscritta, per così dire, dentro se stessa, ma ch' era d' uopo di-

(1) TH. MOMMSEN, *Römische Geschichte*, Berlin, 1861, T. III, p. 443.

stendere i confini, omai troppo angusti, del vecchio pomerio.

Chi cerchi addentro la storia progressiva del popolo romano, troverà ch' esso tende continuamente a spostare, allargandolo, il suo centro politico; era quindi una necessità storica il trasformarsi degli antichi ordini; e l'apparita di quella centralità democratica che si chiama lo imperio, se parve spezzare una repubblica esausta, preparò, più di quel che si crede, la civiltà del mondo moderno.

Difatti l' antagonismo tra quel patriziato ieratico, intollerante, avverso ad ogni idea di progresso, e la plebe che si conquistava con ribellioni perpetue il diritto sempre negato di cittadini, doveva condurre ad una disgregazione dello stato repubblicano appena che un nuovo ideale democratico si sollevasse dalla coscienza del popolo. Quell' aristocrazia tirannica, divisa in tante sètte che la straziavano a vicenda e duellavano come in un campo chiuso nella stessa città, era destinata a perire nel grande rinnovamento sociale a cui nessuno poteva sottrarsi. La repubblica era circoscritta nei limiti troppo angusti della città, perchè potesse contenere dentro di sè lo immenso affollarsi di genti aggregate dalla conquista. Il lungo travaglio sociale, per cui la società romana s' incorporava nei vinti, se da una parte ne distendeva il dominio e ne cresceva le potenze morali, facendone quasi il tesmoforo del mondo antico, dall' altra cangiava profondamente la sua costituzione politica, introducendovi elementi stranieri che poco a poco la rendevano diversa dai primi concetti dei suoi fondatori. La legislazione iera-

tica di Numa, e l'aristocrazia rigidamente severa degli antichi tribi sabini che vi prevalse, non poteano star salde in tanta moltitudine d' influssi; lo stampo locale bisognava che si spezzasse, e si spezzò veramente. In quella immobilità di tradizioni dovea penetrare una potente circolazione di idee e di sentimenti che discordavano dal vecchio stato. L'ellenismo e con esso tutta la civiltà dello spirito umano, s' erano già insinuati in quel mondo tanto ritroso, e, pur mantenendovi ancora le antiche costituzioni, v' aveano trasformato il di dentro; le menti più colte erano già tutte impresse da idee greche, e quelle idee creavano un contrasto profondo, intollerabile, tra il vecchio stato e i nuovi bisogni. Nessuno forse avvertiva questa rivoluzione che preparava i germi del mondo moderno, ma tutti, anche non sapendolo, sentivansi come sospinti nell'orbita greca, alla quale era destinato l'avvenire umano (1).

Se c' era, fra le antiche, un' aristocrazia che si tenesse chiusa in se stessa e fieramente immobile nelle tradizioni avite, come un polipo che s' appasta allo scoglio, era certo l' aristocrazia del periodo di Numa. Eppure la costituzione sabina, che fu quasi l'ossatura nella quale si composero e si costrinsero i tribi del Lazio, tanto salda da resistere, per lungo tempo, ad ogni cangiamento, cominciava ad allentarsi. Le nuove idee penetravano per ogni parte anche in quell'aristocrazia così rigidamente nazionale ed avversa ai contatti forestieri. Fra Catone il vecchio che malediceva dal suo scanno la greca coltura, e gli Scipioni che n'erano

(1) MOMMSEN, *Römische Geschichte*, T. I, pag. 934, segg.

propagatori operosi, c' è, si può dire, un abisso; fra Claudio Appio e Cesare c' è tutto il lavoro sociale e filosofico che s' era fatto nella storia. L' uno rappresenta il romanesimo d' una città conquistatrice, l'altro l'ellenismo unificatore del mondo antico; la grande rivoluzione democratica delle plebi, e l'universalità umana che succedeva alla parzialità latina.

Che se l' aristocrazia non era più la stessa, anche la plebe s' era fatta diversa. Nella moltitudine senza nome che fino a quel tempo si agitava confusamente, stancandosi in una intermittenza perenne di ribellioni, non s' era mai spento, anzi facevasi più vivace ed indomito il desiderio di rivendicare a se stessa il diritto che sembrava sfuggirle ad ogni vittoria, e sottrarsi ad una tirannia d' oligarchi che le pesava sul collo da molti secoli. Dal fondo scuro di tante genti agglomerate dalla conquista si preparava come un' ovaia di attività novelle che brulicavano ancora confuse in uno stato latente, ma che accennavano a risvegliarsi e convertirsi in potenza terribile, che adoperata come stromento politico, avrebbe facilmente atterrato gli antichi ordini, sotto i quali avea sempre, più o meno, sofferto, e preparata la centralità democratica del cesarismo. Era un continente nuovo che veniva su minaccioso e sconosciuto dalle rovine di quel mondo impotente di patrizi decrepiti.

Dal che si vede che Roma non poteva più rimanersi immobile in tanta circolazione d' idee che da ogni parte la penetravano. La città era troppo angusta, troppo locale, troppo aristocratica, perchè potesse contenere quell' immenso prorompere dell' ellenismo. Le

resistenze derivate dal presentimento del pericolo non hanno potuto impedire una rivoluzione inevitabile, cioè, lo spostarsi del centro storico in un giro più vasto che meglio rispondesse alle nuove tendenze. A Farsalo, a Tapso, a Filippi, ad Azio, non era caduta la libertà romana, ma la prepotenza d'una oligarchia politica che lacerava da tanti anni la patria insanguinata dalle discordie, che s' era messa sul collo di tanti popoli e gli soffocava in una tirannide larvata di nomi pomposi. La centralità dell' imperio, se ben si guardi, non altro era che preparazione necessaria di uno de' più grandi eventi della storia, cioè il compenetrarsi e, quasi direi, il fondersi delle genti mediterranee in quel gran laboratorio della civiltà romana, erede di tutta la civiltà antica. Là si creavano le nuove specie del mondo moderno, e, come nota stupendamente il Mommsen (1), per la prima volta Roma e l' Italia si trasformavano in un contenuto democratico, nel quale era l' embrione di una patria più grande.

L'ostinarsi quindi in una forma destinata a perire, e già perita da molto tempo, era combattere per un nome vuoto, per una memoria non per una speranza, per il passato non per l'avvenire. La rettorica è pericolosa per noi, razza latina, e ci vorranno lunghe fatiche e sforzi incredibili prima di poterla disvellere dal sentimento dove s' è fitta da tanti secoli, e vi campeggia e sfolgora con sonoro strepito di parole

(1) MOMMSEN, *Römische Geschichte*, T. III, pag. 550: « Damals war Rom dadurch gerettet worden, dass Italien in Rom und Rom in Italien aufging und in der neuen erweiterten und verwandelten Heimath weggefielen. »

insipienti. Noi non siamo ancora giunti a quella probità intellettuale che la sdegna da sè come una menzogna delle idee. Ella può maledire i vittoriosi, santificare i caduti, calunniare, come ha fatto, la storia, ed al più grande e più fecondo rinnovamento del mondo antico dar nome di usurpazione scellerata di cittadini ambiziosi che si ribellavano contro la patria. Ella può ben paragonare la causa degli Dei a quella di Catone, e preferire quest' ultima con Lucano. Ma altro è fabbricare una frase, altro comprendere le leggi storiche degli eventi. La causa che piacque agli Dei fu vittoriosa perchè razionale, e doveva esserlo. Gli Dei simboleggiavano le forze nascoste che governano il mondo, davanti alle quali ogni resistere è vano. La causa di Catone fu vinta perchè non rispondeva all' evoluzione storica. Perciò Catone, combattendo contro il giudizio degli Dei, combatteva contro le leggi delle cose, volendo restaurare una repubblica ch' era già morta. Eroe tragico ma folle, come don Chisciotte che batteva i mulini a vento (1). Bruto che moribondo sul campo di Filippi bestemmiava la virtù chiamandola stolta, non s'accorgeva che l' ideale vagheggiato da lui era impossibile, che la sua repubblica aristocratica non rappresentava nè la patria, nè la libertà, nè l' avvenire, ma soltanto la smisurata superbia di patrizi corrompitori e corrotti. Non era quindi la virtù che fosse stolta ma quella falsa imagine ch' ei se n' era composta nella sua mente esaltata, che confondea la virtù con la repubblica, e l' eterno ideale dello spirito

(1) MOMMSEN, *Römische Geschichte*, T. III, pag. 443.

umano sitibondo di libertà e di giustizia con quel feticcio politico che gli siedeva nell' intelletto, togliendogli di vedere l' immenso moto democratico che s' era fatto fuori di lui e contro di lui. Il mondo romano dovea cangiare i suoi poli, e la rivoluzione dell' impero, già preparata da lungo tempo nel seno della repubblica, era un progresso. Chi vuol cozzare contro il destino e atteggiarsi da martire contro le leggi inesorabili delle cose, non dimostra senno civile. Potrai forse ammirare una certa grandezza in quella ostinazione che si ribella agli eventi, ma è grandezza smezzata, o, a dir meglio, inutile.

Or dunque se Orazio, in questo stato di cose, gittò via le resistenze repubblicane accostandosi poco a poco all' imperio, e da seguace di Bruto si fece partigiano d'Augusto, quel cambiamento non fu colpa ma senno. Tanto più se si esamini, senza idee preconcette, l' indole poco repubblicana del poeta, il modo di quel cangiamento, e le circostanze nelle quali s' è fatto.

Io confesso di non comprendere come si possa tanto di lieve gittare il vituperio sulla memoria di un uomo, solo per questo ch' egli ha mutato parere intorno agli uomini e alle cose. Coloro che ciò fanno, credono probabilmente che la sapienza stia tutta nel tenersi immobile sempre in un sistema, nell'ostinarvisi dentro con una specie d' infallibilità che scomunica chi dissente, perchè s' è fatto un diverso concetto della vita storica. Ma spesse volte le mutate opinioni accusano una elaborazione lunga e penosa della mente che si disviluppa dagli abiti falsi, e, se m' è lecito il dire, uno spostarsi dall' intuizione psicologica che discopre gli oggetti in

un modo diverso e più conforme alla realtà. Chi non cangia non progredisce, e le nazioni che si attaccano alla riva del loro passato, impaludano miseramente in se stesse, nè sanno infuturarsi ad ogni stagione del tempo; si allentano in un letargo vile che tronca i nervi alle ardite iniziative dello spirito, e rimangono nella storia come gli organi spenti delle faune e delle flore che mostrano in se stessi una vita anteriore perduta. Il dogmatismo politico è una demenza la quale, più d' una volta, può parerti magnanima, ma è segno sempre d' intelletti dominati dalle abitudini astratte, che non comprendono l' infinita complessità del reale storico e, piuttosto che rinunciare ad un ideale concepito fuori degli eventi possibili, si chiudono in una ostinazione feroce; di là, come da un Sinai solitario, maledicono con bile iraconda ai nuovi eventi ed agli uomini nuovi. Eterna storia, che si ripete ad ogni grande rivoluzione sociale, a cui non mancano testimonianze recenti.

III.

Orazio era uno di quegli uomini che sanno comprendere i lor tempi, e che reputano, com'è, stoltezza resistere alle leggi delle cose. Se vi fu natura d' uomo arguta, fine, flessibile, certo era quella del Venosino. Poco disposto all'entusiasmo, qualunque forma prendesse, non si lasciava dominare troppo dalle idee; mancavagli la fiamma intensa del sentimento che si esalta e si ostina con ferocia implacabile in un ideale politico, fuori del quale non v' abbia salute. Gli spiriti rabbiosi di setta non gli si

confacevano, nè convertiva le proprie opinioni in tante specie stabili campate nell' intelletto per modo che tu puoi romperle ma non cangiarle. Non era di quelle nature dogmatiche in tutto, in religione, in filosofia, in politica, che vorrebbero imporre una formola come un giogo, che tengono pronta ed attizzata la collera contro coloro che non l'accettano; che si fermano ad un solo degli aspetti molteplici delle cose, e credono d'averli visti già tutti; che sono, se vuoi, caratteri forti, ma menti deboli; nature, a dir breve, rettoriche, che hanno gittato i loro concetti in uno stampo immutabile. Se ciò dannoso è sempre in ogni ordine di studi, nelle cose politiche è segno di fatuità. La natura d'Orazio era critica; una di quelle che si piacciono a condurre lo spirito sulle cose circuendole con sagaci accostamenti, ma senza gittarvisi addosso sforzandole con troppa impazienza:

.... Mihi res non me rebus subiungere conor (1).

Aveva l'occhio così limpido, l' intuizione così precisa, che discerneva le più minute pieghe del cuore; l' istinto così sicuro, che penetrava senza sviarsi in que' molti laberinti della vita, nei quali si perdono spesso le nature inesperte e fantastiche. L' educazione paterna lo avvezzò da giovinetto alla osservazione più che allo speculare filosofico; da ciò gli s' infuse quel delicato senso morale che lo tenne lontano dagli eccessi, componendo i suoi abiti interni in quella giusta misura

(1) ORAZIO, *Epist.*, I, 1, v. 19.

che non dà mai le vertigini al vizio, e fa l'anima onesta senza rigidità farisaica, dignitosa senza ostentazione superba, pacatamente benigna senza indulgenze colpevoli. Da indi quella vena d'ironia un po' scettica, se vuolsi, ma riposata e dolce che informa le sue satire, e che si compenetrò tanto intimamente nella sua natura da pruzzarne talvolta, quasi scherzando, le sue liriche stesse. Ondeggiava, si può dir, sempre, avvicinandosi ora ad uno, ora ad altro aspetto dei fenomeni umani, ma non fermandosi sopra nessuno (1).

Siffatta indole d'uomo non poteva essere battagliera nè molto disposta alle parti politiche. Amava la repubblica, ma non vi portava quell' entusiasmo di setta e quella preoccupazione intensa che lo rimovesse da ogni altro pensiero. Chi esamini addentro i luoghi nei quali Orazio accenna copertamente a quei tempi della sua giovinezza in cui si trovava in Atene, in mezzo ai tumulti dei repubblicani di Bruto, vi scorgerà l'uomo che non si gitta con troppa fede nella guerra imminente, ma piuttosto il discepolo delle Muse che si distoglie sospirando dagli studi tranquilli, e cangia repugnante gli orti accademici col campo di battaglia;

.... Inter silvas Academi quærere verum.
Dura sed amovere loco me tempora grato,
Civilisque rudem belli tulit æstus in arma (2).

È una confessione ch' ei fa di se medesimo in questi versi; qui possiamo sorprendervi gli aspetti reconditi

(1) ORAZIO, *Epist.*, I, 1, v. 14, segg.
(2) ORAZIO, *Epist.*, II, 2, v. 45, segg.

della sua natura più disposta agli studi che alle armi. Tra quei bollori repubblicani che prorompevano intorno di lui, in quell'urto imminente delle due parti politiche che si disputavano l'avvenire di Roma, o fosse presentimento d'una certa rovina degli ordini antichi, o fastidio di quelle discordie domestiche, o desiderio di rifugiarsi in un paese meno agitato e più lontano dalle ambizioni cittadine, egli si sta in pace là fra le selvette bagnate dal Cefiso, tra le ombre solitarie per le quali un giorno passeggiava Platone; e in quella giocondità di simposi, in quelle dolci tenzoni dello spirito, in quella allegra confidenza d'amici, egli sentiva la giovinezza del mondo ellenico crescergli per entro le vene, respirava l'alito degli Dei e l'eterna primavera del cielo d'Ellade.

La guerra civile lo sorprese ne' suoi riposi filosofici, egli avrebbe scongiurato volentieri i « duri tempi » che preparavano la ruina della patria, eppure fu sospinto in quei flutti repubblicani che si sollevavano intorno di lui. Il magnanimo entusiasmo dei seguaci di Bruto eccitò in lui gli spiriti battaglieri e divenne tribuno. Fu soldato prode ed intrepido, e mirò più d'una volta la morte che gli passava davanti in mezzo ai pericoli, come ci narra egli stesso (1); nella giornata memoranda di Filippi non fu quel codardo che i più credono, mal comprendendo la celia dello « scudo abbandonato (2) » e del suo sottrarsi dal campo in mezzo alla nebbia di cui Mercurio l'avea circonfuso.

(1) Orazio, *Od.*, II, 7, v. 1, segg.
(2) Orazio, *Od.*, II, 7, v. 9, segg.

Quei versi, tanto maledetti, dov' egli ne accenna, non rivelano in Orazio un codardo, tutt'altro, se ben si guardi. Il poeta ricordando quella battaglia funesta e la parte ch' ei v' ebbe, s'accusa, è vero, con amabile ironia d'aver gittato lo scudo; ma ciò vuol dire forse ch' egli non abbia combattuto in quel giorno? ch' ei si sbandasse ai primi assalti? ch' ei non s' avventasse fra i pericoli, come avea fatto altre volte? perchè doveva essere vigliacco solo a Filippi? È impossibile; Orazio non poteva, a tal segno, calunniare se stesso, dichiarandosi infame davanti alla storia. Egli fuggì, lo confessa, ma quando vide abbattuti i manipoli dei forti,

cum fracta virtus.....

e in turpe supplica adulterate le minaccie dei vili, (1)

.... et minaces
Turpe solum tetigere mento;

quando tutto era perduto, e il morire dei superstiti non avrebbe risuscitato la patria sepolta sotto i cadaveri, allora Orazio gittò lo scudo, perchè in lui non si riconoscesse il tribuno, e partì da quel piano insanguinato, comprimendo dentro se stesso l' angoscia della disfatta non reparabile:

.... celerem sensi
Fugam....

(1) S. Karsten, *Q. Horatius Flaccus, Ein Blick auf sein Leben, seine Studien und Dichtungen.* Leipzig, 1863, v. pag. 111.

E ben si vede, altro è sentire la fuga dopo la battaglia, altro fuggire senza combattere; e Orazio confessa ch' egli sentì dolorosamente la fuga. C' è, parmi, in quelle parole il ricordo d' un' angoscia provata, e ti accorgi, a leggerlo, che il cuore gli piangeva fuggendo davanti allo irrompere vittorioso degli Ottaviani.

A che dunque si riduce questa colpa presunta d' Orazio? A ciò ch' ei non volle morire inutilmente, e gittò le insegne che lo avrebbero indicato alla vendetta. Comprendo che un uomo ardente, ostinato, indomabile, come Bruto, maledica la virtù dopo la sconfitta, nè voglia sorvivere alla ruina della repubblica che gli pareva la ruina della patria; è l' eroe che corona se stesso colla demenza sublime del suicidio. Orazio non era un eroe, lo confesso, ma per ciò sarebbe ingiustizia chiamarlo vigliacco. La ferocia delle ostinazioni magnanime e spesso imprudenti del martire gli mancava affatto; era più disposto alla mite rassegnazione epicurea che non s' attenta di sforzar l' impossibile. Anche prima del disastro di Filippi, in un' ode composta sotto le tende di guerra e probabilmente dopo qualche rotta parziale di Cassio (1), trapela in Orazio quella calma sapiente che annunciava il futuro interprete della rassegnazione. Io adoro le vittime, e so quanto dobbiamo a questi alunni del sagrificio che salgono sorridendo il Calvario, dovunque si trovi, che disposata col sangue dell' anima una causa che ad essi par giusta, non le rompono fede per cangiarsi che facciano gli eventi avversi, e com-

(1) Orazio, *Ep.*, XIII, v. 5-10. Vedi le congetture ingegnose e probabili che vi fa il Ritter nel Proemio a quell' ode, pag. 465.

battono nella notte contro il rude battagliero di Dio senza speranza di vincere. Ma non tutti son vittime, nè lo devono essere; e se Orazio non somiglia nè a Bruto nè a Catone, non perciò gli possiamo dar biasimo s' egli tenne altra via da questi repubblicani. Ei non credè perduta la patria colla repubblica, perchè vide una patria più larga, più democratica, più umana che sorgeva dalle ruine di quella che stramazzò per sempre sui campi macedoni.

Nondimeno dopo Filippi egli espiò lungamente la colpa d' essere stato con Bruto; anzi fu negli anni dolorosi ed oscuri tra Filippi ed Azio, che il Venosino si ritemprò sulla dura incudine del bisogno, esercitandosi negli studi virili che prepararono più tardi la sua fama di poeta, e restaurarono, in parte, le afflitte fortune del suo Lare domestico (1). Di ciò non gli si tiene conto veruno da coloro, e son molti, che ci ritraggono Orazio come un vigliacco apostata, e poco è ch' io non dico, un derisore della causa repubblicana, parasito di Mecenate, cortigiano ipocrita d' Augusto a cui vende l' apoteosi, poeta in livrea che registra nelle sue liriche i fasti cotidiani del Giove terreno. Orazio non si convertì nè tanto presto nè tanto di leggieri alla parte ottaviana, nè si buttò ai ginocchi del vincitore rinnegando vilmente se stesso, limosinando un perdono che sarebbe stato un disonore. Ei non s' imbrancò nel gregge sempre vivace dei Girella che si volgono

Agl' imi che comandano ai potenti (2):

(1) ORAZIO *Epist.*, II, 2, v. 50, segg.
(2) PARINI, *La caduta.*

ma si ritirò mestamente dalla vita politica, e facendo parte da se stesso, si stette contento al modesto officio di scriba, tanto che gli fruttasse un pane scarso ed onesto. Là visse ignorato molti anni, da quella solitudine oscura mossero i primi ardimenti del poeta, che s' era fatta una via traverso gli ostacoli; di là i primi lampi della Musa che gli consolava le sudate vigilie, e i giambi archilochii temprati dalla sdegnosa anima spettatrice delle vergogne domestiche:

Decisis humilem pennis inopemque paterni
Et laris et fundi paupertas impulit audax
Ut versus facerem ....

Anzi c' è nel poeta, in questo periodo della sua vita, un sentimento di tristezza vera che contrasta con l' indole arguta e leggermente ironica prevalsa più tardi. Si vede che Orazio era già persuaso della caduta non reparabile della patria romana. La grande disfatta di Filippi lo aveva scosso profondamente, le nuove discordie che si attizzavano ancora tra i capi di quell' oligarchia turbolenta e minacciavano lo scempio alla patria, gli mettevano nell' anima offesa un' angoscia che appena poteva comprimere; gli pareva che la sua generazione fosse già destinata alle vendette di un Dio crucciato e terribile; uscita da padri maledetti, portava dentro di sè come impresso il suo giudicio indeprecabile;

Impia ... devoti sanguinis ætas (1),

(1) ORAZIO, *Ep.*, XVI, v. 9.

come la chiama in uno degli epodi, probabilmente composto in quegli anni solitari di « tedio affannoso (1), » e che ritrae lo stato psicologico del poeta il quale vorrebbe fuggirsene via da quella città miseranda per non contemplare lo strazio disonesto della guerra imminente. Egli vagheggia l' idillio fantastico d'una terra lontana, di là dall' oceano, le beate isole preparate da Giove agli spiriti pii, a ciò che s' adagino in pace di sotto alle ombre conserte, lungo i ruscelli fluenti di miele, perpetuamente letificate da un aere benigno (2). Qui nulla c' è di quell' indole beffarda che molti attribuiscono, senza ragione, ad Orazio; c' è piuttosto una vena del sentimento moderno, una quasi *sehnsucht* pagana, una tristezza morbida che lo porta dietro un ideale impossibile.

Certamente se ne divezzò presto, e la riflessione più matura, l' esperienza degli uomini e delle cose, ed un istinto fino di critico lo persuasero che l'avvenire non era più là, che la repubblica era perita per sempre e nessuna virtù d'uomini potea ristorarla, e staccossene; ma senza oltraggio codardo, senza deridere l' eroismo generoso benchè improvvido, nè si vergognò mai del suo passato repubblicano. Chè se talvolta, com' è suo costume, vi spruzza un po' di celia e vi scherza con amabile ipocrisia di poeta, non v' è mai una parola di beffa contro i magnanimi vinti, ricorda spesso e consola colla virile sapienza della rassegnazione i suoi vecchi compagni d' arme, fa di Catone, il grande repubblicano, un semidèo, ed accanto alla maestà vitto-

(1) ORAZIO, *Od.*, I, 14, v. 17.
(2) ORAZIO *Ep.*, XVI, v. 41. segg.

riosa dell' imperio, colloca, ammonimento insieme e protesta, la tragica maestà della sua morte. Quanto a Labeone ch' egli deride in una satira (1), non è lo Antistio illustre ma un altro che non avea comune che il nome con lui. Sarebbe stato un oltraggio gratuito sopra un caduto, e chi ha potuto esaltare con tanto coraggio il vinto di Utica, non poteva schernire tanto vilmente una vittima. Nulla ci prova che l'abbia fatto, anzi tutto ci fa supporre il contrario.

Se Orazio fu, più tardi, amico di Mecenate, quell'amicizia è una delle più belle testimonianze della sua vita (2). La casa di Mecenate era, può dirsi, il cenacolo degli ingegni piu grandi di Roma; quelle soglie si aprivano a pochi, nè l'entrarvi era sì facile. Orazio non vi strisciò dentro insidiandone gli aditi con quella petulanza assidua che sforza gli ostacoli, e fa che, non di rado, in mezzo agli spiriti onesti si trafori la coperta ipocrisia dei malvagi. Fu primo Virgilio, « la metà dell'anima sua, » a gittarne un motto a Mecenate, e dopo lui Vario, che desideravano averlo in quel ceto d'amici intemerati; e quando lo presentarono al cospetto di Mecenate, egli si fece innanzi con quella trepidazione infantile che gli concesse « poche parole interrotte: »

.... singultim pauca locutus,
Infans namque pudor prohibebat plura profari (3).

(1) ORAZIO, *Serm.*, I, 3, v. 82.
Labeone insanior inter
Sanos videtur.

(2) ORAZIO, *Serm.*, I, 6, v. 50, segg.; I, 9, v. 48, segg.

(3) ORAZIO, *Serm.*, I, 6, v. 61. — Vedi il Karsten, op. cit., pag. 106, sul senso di quel « singultim. »

E, si noti, soltanto dopo nove mesi da quel giorno, egli potè essere ammesso alle confidenze degli intimi amici. Questo sollevarsi del figliuolo d'un liberto fino all'amicizia invidiata del consigliere di Augusto, gli onora ambedue (1). L'aristocrazia del sangue s'accostava a quella del genio, ch'è forse meno visibile ma più grande. Erano due petti onesti, l'uno all'altro devoti per incredibile corrispondenza di sentimenti:

> Utrumque nostrum incredibili modo
> Consentit astrum.... (2)

Ma l'insperata fortuna di tanto amico non lo traviò in ambizioni pericolose. Con quel fino istinto che lo ammoniva sì giusto, Orazio si contenne in un giro modesto di abitudini schiette, in cui si piaceva cotanto. Soleva anzi di spesso attenuare il valore di quell'amicizia davanti agl'invidiosi che lo rodevano in segreto, (3) e vi celiava sovente con ironia incomparabile. Contento della sua villetta sabina donatagli, quasi compenso del Lare paterno che gli fu tolto, si mantenne in una onesta indipendenza da Mecenate medesimo e, sottraendosi allo strepito ed al fumo di Roma, si dimenticava le promesse del ritorno, e provocava le dolci collere dell'amico impaziente (4). I parasiti antichi e moderni non gli somigliano certo, e bisogna

(1) Karsten, op. cit., pag. 20, segg., accenna le speciali analogie nella vita e nel carattere che, pur sotto alla diversità dello stato, avvicinavano l'un l'altro i due amici.

(2) Orazio, *Od.*, II, 17, v. 21.

(3) Orazio, *Serm.*, II, 6, v. 40, segg.

(4) Orazio, *Epist.*, I, 7 v. 1, segg.

essere stranamente disposti contro ad Orazio per giudicarlo a tal modo.

Vero è ben che il poeta fece l'apoteosi di Augusto, e ciò gli valse l'accusa di cortigiano inverecondo che mentiva una lode deificandone il dispostismo coperto. Questa accusa ha l'apparenza del vero; ma se si guardi un po' dentro a quelle fedi del mondo pagano, le quali, in un modo o in un altro, si riflettono nei poeti che sono come il verbo vivente d'un popolo, si vedrà di leggieri che l'apoteosi non era una menzogna ma piuttosto un fenomeno religioso intimamente connesso col politeismo che si manteneva ancora vivace nella coscienza dei volghi, e che quindi il poeta poteva esprimere con quella forma un sentimento ancor vero. L'apoteosi è un modo del linguaggio mitologico, e i latini l'avevano in germe nel loro mito dei Mani (1).

Difatti il sentimento *demoniaco* che domina la mitologia romana, convertiva in un Dio campato nell'intimo dell'organismo, quelle potenze che si sottraevano ai sensi, e doveano per ciò sorvivere ad essi. V'era come una coscienza confusa e latente della miglior parte di ciascuno, che si giaceva aggomitolata, a dir quasi, ed implicata nel corpo. Quella coscienza non poteva perire, nè periva già colla morte; anzi era là, nella morte, che si operava la rinascita clarificata ad una esistenza più alta nei Mani, cioè la « parte immortale » dell'uomo trasfigurata dall'ese-

(1) PRELLER, *Römische Mythologie*, pag. 72, pag. 455 segg., pag. 481 segg.

quie (1). Da indi quel non so che di sacro e di solenne che queste aveano presso i Romani, i riti catartici, le libazioni, i canti funebri, il silicernio (2), le lampade devote agli spiriti magni d'oltretomba. Erano i Padri antichi che, confusi poco a poco coi Penati e coi Lari domestici, rappresentavano le serene deità tutelari della famiglia che s' infuturava con essi al di là della vita. I Mani erano altrettante anella che legavano il passato al presente; e le feste caristie a lor sacre (3), simboleggiavano la comunione dei vivi superstiti cogli Dei Mani, che vigilavano sulle urne custodi delle ceneri « novendiali. » Da ciò si vede che i Mani significavano il passaggio ad una esistenza più alta, l'esaltazione ad una vita celeste, a dir breve, l'apoteosi anticipata che si radicava in quanto v'avea di più intimo nella coscienza del popolo. L'apoteosi che si manifesta più tardi, è la continuazione di un fenomeno religioso, non una menzogna politica inventata dai poeti. Che le vili ipocrisie dei cortigiani fabbricassero intorno al capo di tanti Cesari disonesti questa aureola degli Dei, non è maraviglia, ma l'apoteosi rispondeva ad un sentimento; ed era tutt'altro che morto nelle moltitudini di quel tempo (4).

(1) I *Pitris* vedici sono l'antecedente storico dei *Manes* latini. C'è un inno nel Rig-Veda, in cui il poeta si volge ad Agni e lo prega di penetrare colla sua fiamma nel corpo dell'estinto, di espellervi ogni macchia terrena e di ridonarne purificata ai *Pitris* « la parte immortale ». (PICTET, *Les Origines Indo-europeennes*, T. II, pag. 530, segg. — LASSEN, *Indische Alterthumskunde*, T. I, pag. 621, segg.; pag. 907 segg.).

(2) CORSSEN, *Aussprache*, ecc., T. I, pag. 443, sull'etimologia probabile di questa parola.

(3) PRELLER, *Röm. Myth.*, pag. 484.

(4) PRELLER, *Röm. Myth.*, pag. 493, segg.

Nè mai si vide, fra le altre, un' apoteosi più consentita dal popolo, più sinceramente creduta, più nazionale, che quella di Cesare; nè mai raggiò sì luminosa la veste di quel grande trafitto, che quando Antonio l'alzò insanguinata sugli occhi del popolo.

Or dunque, se Orazio qualche volta ci canta l'apoteosi di Augusto, ei non fabbrica ad arte un Dio impossibile ma prende, a dir quasi, dalla coscienza popolare quella forma mitologica che meglio delle altre esprimeva la parte divina che si rivela nell'uomo, e la idealizzava infuturandola in un'esistenza più alta. L'apoteosi non voleva dir altro. Nel politeismo non v'era, a dir proprio, un confine fra l'uomo e il Dio; nè questi si stava campato in una solitudine eterna al di là del tempo, al di là del mondo, al di là della vita; ma gli uomini e gli Dei erano concetti nel grembo della stessa natura, e vi pendevano intorno « come schiera di perle conserte (1); » fra gli uni e gli altri non v'era differenza che di gradi. Gli Dei erano individui più ideali degli uomini, e questi potevano salire fino a loro, e infatti vi salivano; l'Olimpo si disserrava, ogni tanto, per accogliere nelle sue stanze qualche nuovo deiforme, ed all'uomo non si vietava l'epifania immortale dell'apoteosi. Io non credo che la mitologia, nelle origini, sia proprio una vasta metafora, una specie di linguaggio malato, come vorrebbe Max Müller; ma è pur vero che più tardi, quando la riflessione filosofica si mette per entro alle tradizioni e squarcia la carta fantastica del mondo, i miti recisi

(1) BAGHAYAD-GÎTÂ (ed. G. Schlegel. Lec. III, pag. 37).

dal sentimento che gli ha generati si cangiano in una metafora, e diventano un modo del linguaggio poetico. Se dunque Orazio, come gli altri poeti romani, esprimeva un sentimento popolare colla metafora dell'apoteosi, intorno alla quale s'associavano ancora le reminiscenze del mondo mitologico, egli, pensatore pagano, non teneva altro modo da quello dei poeti moderni verso la mitologia cattolica, intorno alla quale consuonano ancora le fedi del popolo. A noi, in tanta distanza di sentimenti diversi, può parere che Orazio, qualche volta, trasmodi; eppure, tenuto conto delle forme diverse dell'idioma poetico, io credo che l'apoteosi oraziana sia una delle più caute e modeste che s'abbiano ne' poeti di quel tempo.

IV.

La dottrina filosofica che predomina sull'altre in Orazio gli viene d'Epicuro; e benchè la sua natura fine ed eclettica non lo tenesse dentro a nessun sistema, pure io credo ch'egli non siasi distaccato giammai veramente dall'epicureismo. Ei lo portava, a dir così, nel sangue, ed era l'uomo che meglio degli altri ritraeva in se stesso quel nuovo stato dello spirito umano.

Vero è ben ch'egli vi scherza su qualche volta, e si mostra convertito alle tradizioni degli avi (1) e chiama demenza la dottrina della rassegnazione epi-

(1) ORAZIO, *Od.*, I, 34, v. 2.

curea, salvo a contraddirsi più tardi quando dichiarava a Numicio,

> Nil admirari prope res est una Numici
> Solaque, quæ possit facere et servare beatum.
> Hunc solem et stellas et decedentia certis
> Tempora momentis, sunt qui formidine nulla
> Imbuti spectent.... (1)

In quella sua natura più arguta che profonda, più critica che astratta, più avvezza a girare lo sguardo analitico sopra gli aspetti molteplici delle cose che a chiudersi in un solo, era una circolazione d'idee e di sentimenti che mal confacevasi ad ogni giogo filosofico, come dice egli stesso:

> Nullius addictus iurare in verba magistri
> Quo me cumque rapit tempestas, deferor hospes.
> Nunc agilis fio et mersor civilibus undis,
> Virtutis veræ custos rigidusque satelles,
> Nunc in Aristippi furtim præcepta relabor
> Et mihi res, non me rebus subiungere conor (2).

Ma per ciò appunto l'epicureismo era la dottrina che, meglio d'ogni altra, si conveniva a questa flessibilità viva di spirito. Egli fu sempre, più o meno, epicureo, nè poteva essere altrimenti; tu vi trovi qua e là vestigi d'altre dottrine, e talvolta s'atteggia con abito da stoico, tale altra vi spunta qualche reminiscenza

(1) ORAZIO, *Epist.*, I, 6, v. 1, segg.
(2) ORAZIO, *Epist.*, I, 5, v. 14, segg.

scenza socratica; non di rado, se occorra, con quell'amabile ipocrisia ch' è parte intima di certi poeti che gli somigliano, si fa sacerdote degli Dei ai quali non crede, e restaura nell'arte il politeismo che omai tramontava nella storia. Ma, se lo sorprendi quando è più sincero, la sua nota dominante è l'epicurea; e quella nota non rispondeva solamente allo stato psicologico del poeta ma a quello del tempo.

L'epicureismo è un fatto così complesso, nel quale si sovrapposero tante idee che non gli appartenevano, che molti moderni lo intendono ancor male giudicando la rassegnazione epicurea come una viltà d'animo impotente e, poco è ch' io non dico, disonesto, dando biasimo ad Orazio che, in gran parte delle sue liriche, se ne fece l' interprete.

Ma prima di gittare il biasimo su questa rassegnazione epicurea cantata dal Venosino, sarebbe d' uopo, almen parmi, comprendere quello che è veramente, e non fabbricarsene una imagine falsa.

La dottrina della rassegnazione si manifesta sempre nell'epoche stanche, in cui lo stato sociale smosso e divelto dagli ordini antichi si balestra in una anarchia senza riposo. In quella corruzione apparente, donde si svegliano e si sollevano, come nota il Rénan, le forze profonde dell' umanità in una vita più piena e più libera, prevalgono due stati diversi del sentimento, il mistico e lo scettico; l' uno sposta le cose in un di là misterioso, l'altro se ne stacca e fa parte da sè. Ciò mostrasi appunto nelle rivoluzioni civili della repubblica romana che prepararono l' impero. Tu vedi da una parte la febbre del misticismo penetrare per ogni

vena di quella società travagliata; le superstizioni vi ripullulano come vegetazione malsana; il fantastico, il terribile, l' orgiaco, dei culti orientali, avvinceva gli spiriti in una esaltazione selvaggia di sentimento che gli toglieva alla coscienza di sè. Dall' altra parte la nuova tendenza epicurea si palesava con vario modo nei poeti e nelle menti più colte di Roma.

L' epicureismo, per se stesso, non è una formola ma una tendenza, ed esprime più uno stato del sentimento che una ricerca scientifica. Ei non mette sulla via dolorosa della ragione un enigma di più senza poterlo risolvere, ma le toglie d'addosso quel giogo che la opprimeva da tanto tempo, svezzandola da speranze impossibili. È quasi un ritirarsi dalle cose, un benigno abbandono della vita, da cui s' è tolto ogni peso e rammorbidite le parti dure, angolose. Non isforza nulla, non assalta nulla, e gli sembrerebbe demenza dispiccare i frutti di Venere ancora acerbi, ma gli coglie dolcemente, quando la maturità, senz' altra forza, gli atterra dall' albero. È una tregua di Dio del paganesimo, uno spiracolo aperto a ciò che l'anima umana, senza inquietudini e senza ostacoli, respiri più liberamente; una rassegnazione grave e pacata meglio disposta ad assaporare la vita in casto silenzio, senza fretta improvvida, senza smodata avidità, ma con quella sobria temperanza di desiderii, con quella misura di voglie composte che te la fanno più amabile. L'epicureismo è quì tutto. Ma, come si vede, in questo primo concetto v' è un che di largo e di flessibile, che lo dispone ad atteggiarsi diversamente secondo i diversi climi che lo ricevono.

In ciò si distingue dallo stoicismo, per cui le potenze interiori si distendono e si indurano in un gruppo ruvido che ti accusa coi muscoli risentiti la violenza dello spirito che si sovrappone alla natura e la domina con una ostentazione feroce; mentre nell'epicureismo si piegano dolcemente e si compongono in quella euritmia sana e facile che ha nome di edonica. Negli abiti fieri e ribelli dello stoico tu senti una protesta contro la viltà degli uomini e degli eventi; ei ti si pianta là fra le rovine d'un mondo, e tutto chiuso nel suo disdegno, con la testa alta, coll'occhio impavido, libero ei solo fra gli schiavi, si pompeggia nella sua virtù come in un manto superbo; ti pare la grande anima repubblicana che rifiuta le nuove tirannidi; e se la vita lo contamina troppo ne rompe le custodie con allegra vendetta. L'epicureo, per contrario, è più umano, più largo, più democratico; la sua non è protesta orgogliosa ma rassegnazione placida e mite. Però, qualche volta, l'uno partecipa, più o meno, dell'altro; gli influssi stoici insinuandosi nell'epicureismo ne ratteneano lo sdrucciolare agli abiti molli ed effemminati; gl' influssi epicurei raddolcivano sovente le tempre severe dello stoicismo, sottraendolo a quella ostentata rigidità che lo faceva intrattabile e duro. La protesta perdendo, a così dire, le sue punte, diventava rassegnazione tranquilla in Epitteto e in Marco Aurelio, i più amabili fra gli stoici.

Di questa varia flessibilità dell' epicureismo, che si cangia in un contenuto diverso secondo il clima che lo dispone, tu puoi vederne gli effetti in Lucrezio e in Orazio, ambedue discepoli d'Epicuro, ma tanto opposti tra loro per genio e per indole.

Lucrezio trasforma l' epicureismo in una ribellione di Titano crucciato, il quale si conquista il « tempio sereno » dello spirito colla violenza di un forte che si risveglia da un lungo servaggio. In quella calma epicurea tu senti qualcosa di acre e d' inquieto, e come un impeto compresso che ti accusa la ribellione recente. Perciò la sua rassegnazione è virile ed alta, perchè rampolla da un concetto filosofico del proprio destino; è una rinuncia all' idillio impossibile del sentimento; è l' uomo che non si lascia sviare da nessuna illusione, perchè le conosce già tutte e le sdegna da sè come trastullo di menti frivole; che non resiste alla natura, perchè sa che il resistervi è stolto, ma piuttosto vi si conforma, vi si compenetra, si fa uno con lei: rassegnazione somigliante a quella di Spinoza e di Göthe. Lucrezio vide il grande ed il tragico della vita, e fu come scosso ed affascinato da quella terribilità che la domina. La commedia delle cose umane gli sfugge del tutto: ei tien l' occhio fisso a quello spettacolo di trasformazioni assidue, per cui si travestono i mondi ad ogni stagione del tempo; a quella necessità di leggi eterne, a cui sarebbe non solo vano ma dissennato il contrasto. Per ciò nella sua rassegnazione non è ironia, o ci si mostra appena velata da un'arcana tristezza. Egli non si trastulla mai sulle cose perchè le contempla dall' infinito, e gli si rivelano impresse d' una maestà formidabile e sacra.

Per contrario la rassegnazione di Orazio è più accostabile alla natura umana. Somiglia ad un oblio dolce che si libra sulle cose e le sorvola quasi scherzando; ei sottragge, a dir così, dalla vita tutto ciò ch' è grave,

serio, filosofico, e te lo cangia in un qualcosa di lieve ed agile, dove la riflessione non lascia nessun vestigio, nessuna tristezza, nessuno strazio; ei sen va leggiero come ad un vento soave e soffice; non ha l'ebbrezza del volo vertiginoso ma nemmeno i pericoli delle tempeste e dei naufragi. L'atarassia del Venosino deriva da questo ritirarsi dell' animo in una specie di spensieratezza inerte; ben lungi dall' affrontare la sfinge umana, si getta un velo sugli occhi, e non la guarda come se non ci fosse. Perciò la rassegnazione oraziana niente ha di severo e di tragico; v' è spesso una certa festività nella mestizia apparente, con la quale si rassegna, e t'accorgi che il rassegnarsi gli è facile nè gli costa il sangue del cuore. Ei fa silenzio intorno di se, non vuole strepiti, non vedere non udire nulla che gli sturbi il riposo in cui s'adagia. L'ironia in lui non è dolorosa, come se scocchi da un'anima offesa, ma fina ed ilare; gli si disserra a mezzo labbro, guizza fuggitiva un istante, e muore subito in un riso benigno. Orazio compendia la vita in un punto, non cerca per modo veruno un « di là; » è una tentazione ch' ei rimuove da sè come un pericolo, uno spettro che se venisse al banchetto della vita ne avvelenerebbe ogni godimento. *Carpe diem;* dimentica e godi, ecco la nota dominante delle sue liriche. Se vuoi godere meglio, goditi tutto raccolto nel tuo presente, e suggi a sorsi tranquilli il breve calice delle gioie che ti si porgono. Perchè ti fabbrichi il desiderio più grande della vita medesima? perchè sposti inutilmente le tue speranze e le balestri in un'orbita troppo vasta? gira intorno al tuo punto con un' orbita più modesta. È

la rassegnazione del Montaigne, più arguta che filosofica.

Certo che nel mondo moderno, senza misura più vasto dell'antico, erede di tante rivoluzioni intellettuali e sociali, di tante scoperte nella natura e nella storia, s' è fatto un ideale più alto. Noi comprendiamo il divino che si fa nelle cose, e invece della rassegnazione scettica che c' insegna a staccarsene, crediamo più vera l'associazione concorde di tutti nella sacra opera del pensiero che sale sempre ad una più alta coscienza di sè; ma non dobbiamo per ciò disconoscere che nell'oblio di se medesimi è riposto un principio di rigenerazione morale. Gittando via talvolta « il cadavere della memoria, » come lo chiama Emerson, ci si comunica una specie di salute; è proprio un lavacro dei pensieri che si rinnovellano quasi primizie di vita. Un'ora d' oblio, qualche volta, è un dono del cielo, sovrattutto in certe epoche travagliate dall' anarchia sociale, com' era quella di Orazio. La rassegnazione epicurea non è sempre nè vile nè disonesta; spesso è il mite raccoglimento del savio che, stanco di resistere a lungo, depone da sè il

.... cumulo
Delle memorie,

per camminare con meno ostacoli nella via della vita.

V.

Che se, dopo l' uomo e i suoi tempi, ci accostiamo al poeta, noi troveremo che nessuno meglio di Orazio era disposto a ritrarre quei sentimenti epicurei che vibravano, più o meno latenti, nella coscienza di tutti.

Nel Venosino tu cercheresti indarno la virtù creatrice che raggia da sè il fantasma lirico (1); v' è piuttosto l' intuizione precisa e limpida che sorprende nelle imagini le forme concrete. Egli non sente dentro se stesso, al modo di Pindaro, la scossa dell' estro che si solleva sotto il soffio potente del Dio, e lo porta fino alle serene arduità dell' ideale, in cui la religione e l' arte si fondono insieme. Non ha l' entusiasmo sacro dell' ispirazione meditata come Lucrezio, non la viva spontaneità del sentimento che prorompe come fiamma alata dalle odi catulliane, nè la sensibilità virginale e quasi morbida di Tibullo. In Orazio è rara quella velocità dell' intuizione animata che accorcia le distanze tra le idee, e percorre soltanto le cime del mondo psicologico; nel suo sentimento non v' hanno profondità lontane, ma dalla sua imaginazione si spiccano forme stupendamente finite con un rilievo così netto che tu puoi seguirne ogni piega, ogni contorno, ogni linea per quanto sottile; ti da

(1) Bernhardy, *Grundriss der Römischen Litteratur.* Braunschwig, pag. 520, segg. — W. S. Teuffel, *Geschichte der Römischen Litteratur.* Leipzig. pag. 420.

l' imagine così intimamente compenetrata, e a dir così, concorporata all' idea, che tu non puoi separarle; ambedue ti sembrano uscite d' un punto, nè ti accorgi di quella lunga preparazione e di quel covarsi laborioso che vi s' è fatto, nè di quei molti esperimenti che vi si tentarono intorno; tanto che, più d' una volta, ei riesce, dopo sforzi incredibili, a simularti quella medesima spontaneità che gli manca. L' unità della composizione v' è, per lo più, circoscritta in un giro modesto, ma non è mai vasta ed implicata in quell' apparente disordine di pensieri che si aggruppano intorno ad un centro mobile che si trova in tutte le parti d' un' ode senza posarsi in nessuna; quei sentimenti brevi e fuggitivi che gli passano, ad ogni tanto, per l' anima, ei gli sorprende con una intuizione fina e lucida, ma tutto v' è misurato e composto in una quieta euritmia. L' ispirazione oraziana non prorompe come flutto improvviso che straveni al di fuori del suo letto, ma si deriva placidamente e si muove piana e raccolta in se stessa. Ei mitiga gli ardimenti con un criterio sì giusto che nol travia nel bizzarro e nel falso; accozza quasi sempre in modo stupendo, e nessuno lo supera, nemmeno Virgilio, in quella « callida iunctura, » con la quale atteggia a nuovi aspetti le imagini. Ma in questa elaborazione tanto pensata i sentimenti perdono qualcosa del loro calore nativo, e arrivano mortificati dall' arte soverchia alle forme maravigliosamente plastiche ma un po' fredde delle sue liriche; al contrario di Saffo la quale trasmise ne' suoi versi gli ardori del sentimento che il tempo non ha potuto spegnere,

> Vivuntque commissi calores
> Aeoliæ fidibus puellæ (1);

in Orazio tu non la senti mai, o quasi mai, codesta vita ardente dell' anima che s' imprime nell' arte. Ei non ti scuote, non ti esalta, non ti dà quella divina ebbrezza che ti entra nelle vene, a leggere un frammento di Saffo, o un' odicina di Catullo. Non ha lagrime vere; ed anche là dove ti esprime la passione, rade volte vi senti quel tono spontaneo che ti accusa la sincerità del sentimento. Le sue odi erotiche ti ritraggono piuttosto alcuni aspetti dell' amore che non l' amore; ei non ne ha gli spasimi inebrianti, le seti affannose, i dubbiosi desiri, sotto i quali si cova e si nutre l' incendio che lo divora e lo strugge (2). Qualche volta ei te lo dice, « in me tota ruit venus (3), » e potrebbe essere vero che l' animalità dell' istinto gli si sollevi in un istante, e gli comunichi quei subiti colpi del sangue ch' egli confonde con la passione; ma il tumulto di tutte le potenze che s' innalzano fino al delirio saffico, Orazio non l' ha, nè lo potrebbe avere.

Da questa sua mobilità d' imaginazione, più viva che profonda, trapela spesso nei canti una vena d' ironia che ne attenua e ne smorza ad arte gli estri fanta-

(1) Orazio, *Od.*, IV, 8, v. 11-12.

(2) Orazio, *Od.*, I, 6, v. 19-20.

> .... Vacui sive quid urimur
> Non præter solitum leves.

(3) Orazio, *Od.*, I, 19, v. 9.

stici, sospende d' un tratto il movimento delle imagini, e dà un tono ondeggiante fra il lirico e il satirico a certe sue odi, nelle quali ti pare che scherzi con Melpomene stessa. Tu non sai ben qualche volta se il poeta si trastulli o si inspiri; son tanto compenetrati l' uno nell' altro i due toni, che tu stenti a discernervi qual vi prevalga e vi domini; ti stai sospeso e perplesso, e t' è d' uopo aspettarlo a certi anditi occulti del pensiero, a certe rivelazioni furtive, nelle quali si mostra senza volerlo, per sorprendervi il riso del satirico sotto la grave ispirazione del lirico (1). È una fina mistura di sentimenti opposti che sfugge del tutto a que' critici, che sospettano falsi o corrotti i versi che l' accusano meglio (2).

Ma perciò appunto invece dell' unità ideale ed intima ei ti dà non di rado l' unità rettorica che è tutta esterna, che non pervade le idee nè le concorpora in se stessa. Vi discerni quell' addossarsi delle imagini l' una sull' altra, senza un centro da cui s' irraggino e al quale convengano; e sotto la sintesi grandiosa dell' ode ti restano i frammenti splendidi che non si

(1) KARSTEN, op. cit., pag. 90-92: « Es scheint zuweilen, als ob zwei Personen aus dem Munde des Dichters sprächen, der Günstling der Melpomene und des schalkhafte Satyr, der unter die hochgestimmten Töne der Ode sein schelmisches Gelächter mischt.... Die Mischung, die Verschmelzung von Ernst und Scherz, von Gefühl und Reflexion, gibt der Poesie des Horaz eine eigenthümliche Farbe, etwas Humoristiches, das bei keinem der alter Dichter so angetroffen wird. »

(2) Come, a cagion d' esempio, in quella strofa mal rifiutata dal PEERLKAMP, dal MEINEKE, da L. MÜLLER (*Od.*, II, 20, v. 9-12):

Iam iam residunt cruribus asperæ
Pelles et album mutor in alitem
Superne, nascunturque leves
Per digitos humerosque plumæ.

congiunsero nella vivente unità del fantasma estetico. Per me confesso che le odi civili di Orazio, le tanto ammirate alcaiche, nelle quali s' atteggia a sacerdote delle Muse, si fa devoto restauratore di un Olimpo impossibile, ed espone col tono severo dello stoico i vecchi proverbi della morale, mi sembrano molto al di sotto di quelle immortali odicine, in cui, senza preoccupazione politica sorprende e riproduce l' impresssione fuggitiva che lo toccava in quel punto; là dove scherza tra le ghirlande, i vini, gli amori, e si abbandona sorridendo all' oblio come ad un vento leggero che lo porti a seconda sul mar delle cose. V' è sempre un fondo rettorico in quelle canzoni ove ci canta gli Dei e gl' Eroi, e dove si fa educatore religioso e civile; nella stupenda elaborazione del suo stile vi senti un po' di sforzo, spesso il sacerdote uccide il poeta, e l' estro lirico si debilita nelle gelate astrazioni della morale. Quelle perpetue variazioni sulla virtù stoica, quell' eterno richiamo ad un passato impossibile, quella ipocrisia devota in che s' ammanta l' epicureo mal convertito alle tradizioni degli avi, ti accusano più l' opera faticosa d' un ingegno fine ed eclettico, che la spontaneità fresca dell' ispirazione, la quale non si preoccupi d' altro che di se stessa.

Da ciò lo sconnesso e l' inorganico che si trova nelle sue odi civili. C' è l' ispirazion in qualche strofa, ma non circola e non si mantiene per tutta l' ode; c' è, ogni tanto, l' intermittenza del moto lirico sotto la pompa artificiosa dei pensieri. Si vede che gli manca la « multa aura, » che levava sì alto, com' egli diceva, il cigno di Dirce.

L' uso medesimo ch' ei fa dei miti, tien del simbolico e dell' astratto; nè vi poteva essere in Orazio la reciproca insidenza del religioso e dello estetico in quelle forme ideali che ammiriamo in Pindaro. E se tu ne togli alcune odi, nelle quali intorno a qualche bel Dio inaridito dalla ragione epicurea rinfresca un' aura virginale che lo risuscita in una specie d' illusione estetica, t' accorgi, il più delle volte, che il ricordo mitologico v' è interposto con arte elaborata ma fredda; è un mondo postumo che non vive più nella sua coscienza, che non gli appartiene, nè fa parte intima della sua ispirazione di poeta. E, se ben si guardi, non poteva essere altrimenti. Nella poesia di Pindaro il sentimento è ancora compenetrato colla mitologia, e se talvolta ei vi corregge alcune parti che l' offendono, ei non si stacca mai da quel mondo che per esso, era ancora una vivente realtà. Le sue timide primizie di un razionalismo latente (1) accusano uno stato della riflessione più inquieta che ribelle, più repugnante a certe leggende le quali si sovrapposero ai miti, che scettica verso di loro. Quindi tutto è animato in Pindaro; il mondo degli Dei e degli Eroi echeggiava ancora nella sua anima di poeta; v' è ancora in lui il soffio epico degli aedi omerici e il suo lirismo è così poco subiettivo, così poco staccato da quella vivente realtà degli Dei, che tu vi cercheresti indarno il *pathos* lirico che si manifesta negli altri poeti; in

(1) O. MÜLLER, *Geschichte der Griechische Litteratur*. Breslau, 1841, T. I. pag. 114: « Pindars poesie hat zu viel innrewahreit, ist zu sehr der volle ausdruck der herzensmeinung, als das er diesen widerspruch in dem er mit der alten poesie geräth verheimlichen sollte. »

lui predomina più la maestà serena dell' epopea, che la passione multiforme e profonda della lirica. È una specie intermedia tra il mondo epico da cui si stacca appena, e il mondo lirico nel quale non è penetrato peranco; più vicino ad Omero che a Saffo. Da indi quel sublime così vero, così spontaneo, che gli sembra uscire naturalmente dall' anima; quell' arduità dell' ispirazione che vola su per gli eccessi, e, a così dire, le cime dei pensieri; quella vigorosa tranquillità dello stile che ci par monotono, perchè non mai colorato nel vivo della passione che l' agiti ne' suoi flutti.

Da questo sentimento di realtà nel politeismo di Pindaro deriva la bellezza organica de' suoi Miti. Non sono astrazioni simboliche, come in Orazio, ma forme viventi idealizzate dall' arte. Si legga fra le altre, la prima delle sue Pitiche, e che si vedrà facilmente come il mito di Tifeo vi sia riprodotto nella sua terribilità epica, e vi circoli per entro una vita potente che ci risuscita sugli occhi quella enormità paurosa del gigante incarcerato, quell' Etna ispido di nevi e di selve che gli affatica il petto irsuto (1), « quel letto aguzzo che gli dirompe la schiena arrovesciata (2). » Eppure il poeta idealizza il mito senza distruggerlo, quell' idea è intimamente compenetrata col mito medesimo, esce da lui, non gli è sovrapposta; mentre Orazio, quando descrive la battaglia dei Titani folgo-

(1) PINDARO, *Pyth.*, I, v. 35 (Ed. Bergk.):
...αὐτοῦ πιέζει στέρνα λαχνάεντα.

(2) PINDARO, *Pyth.*, I, v. 54:
...στρωμνὰ δὲ χαράσσοισ' ἅπαν
νῶτον ποτικεκλιμένον κεντεῖ.

rati da Giove, ti riesce rettorico, perchè quei Titani non rivivono in lui se non come simbolo astratto delle sconsigliate rivolte repubblicane abbattute dal Giove terreno (1). Per Orazio il mondo dei miti non era più una realtà vivente ma soltanto una metafora morta, a cui più non echeggiava il sentimento dal quale era nata.

Ma se manca ad Orazio la vasta unità della fantasia creatrice che ti scuota e ti esalti nella potente illusione estetica, v' è spesso un altro modo d' ispirazione, la quale, benchè si muova dentro più brevi confini, pur ti rivela bellezze incomparabili d'arte, e danno al Venosino una originalità propria che lo stacca dai Greci. È ciò che io chiamerei finezza del sentimento lirico (2). Ei sorprende con intuizione precisa imagini nuove nelle cose, e spesso con un' imagine ti risveglia un gruppo di sentimenti che vibrano intorno di lei, quasi altrettante armoniche intorno ad un tono, e ti dischiude quel picciolò mondo che portava in se stessa, del quale nessuno s' era accorto prima di lui. Ritraendo una bella infedele, egli esclama:

.... miseri quibus
Intentata nites (3).

La nitida faccia d' una marina tranquilla che ti na-

(1) ORAZIO, *Od.*, III, 4, v. 65.

Vis consilt expers mole ruit sua;
Vim temperatam Di quoque provehunt
In maius....

(2) G. BERNHARDY, op. cit. pag. 519. – Vedi pure il KARSTEN, op. cit., pag. 85.

(3) ORAZIO, *Od.*, I. 5, v. 12.

sconde il pericolo; le insidie di quelle acque allettatrici; un nocchiero inesperto che vi si fida e voga spensierato sull' onde che non conosce; il turbo imminente che scoppierà da quella calma bugiarda, il naufragio miserabile che lo aspetta; tutto questo il poeta ti dice con quell' imagine.

.... laborantes in uno
Penelopen vitreamque Circen (1).

Eccoti un altro mondo che il poeta ti rivela con un' imagine non meno stupenda. Da una parte le caste vigilie della fida Penelope che nella sua stanza deserta disfà nella notte la tela fabbricata nel giorno, gemendo sullo sposo lontano; dall' altra i fantastici antri di Circe raggiante nell' azzurro del mare, la voluttà fascinatrice dei lunghi riposi, e la piéta dell' abbandono; il desiderio d'ambedue che si volge ad Ulisse pellegrinante sui mari agitati dalla vendetta di Posidone, cercando cogli occhi il fumo sorgente dai tetti della sua Itaca.

Nec intumescit alta viperis humus (2).

Con un' imagine ti pennelleggia una scena. Il terreno che si solleva e si gonfia sotto quei gruppi enormi di biscie avvolte e addossate l' una sull'altra.

.... nec quicquam tibi prodest
Aerias tentasse domos animoque rotundum
Percurrisse polum morituro (3)

(1) ORAZIO, *Od.*, I, 17, v. 19.
(2) ORAZIO, *Ep.*, XVI, v. 52.
(3) ORAZIO, *Od.*, I, 28, v. 4, segg.

Qui non è tanto l' imagine per se stessa, quanto il collocarsi delle parole che ti risveglia un' associazione d' idee nuove. L'ardimento del filosofo che assaggia i pericoli di un mondo sconosciuto, e percorre i cieli col vigore della mente animosa, abbattendo le troppo brevi custodie che v' avevano posto gli Dei, si congiunge con una segreta ironia su quella mente medesima, che, dimenticando la sua condanna, vorrebbe sforzare il tempo e gittarsi al di fuori del suo carcere con volo troppo superbo. Ironia che non è senza mestizia, e ci fa pensierosi sul nostro destino.

.... hinc apicem rapax
Fortuna cum stridore acuto
Sustulit.... (1)

La finezza di questa scelta oraziana che, con un vocabolo solo, trasporta l' imaginazione in un mondo lontano, fra le recenti catastrofi dell' Oriente, fu già notata dal Buttmann (2). Il poeta ti suggerisce un evento serio e che, a quel tempo, occupava fortemente gli animi, ma lo fa con un modo tanto leggero, che se non vi poni ben mente ti sfugge. Ora nel contrasto fra la gravità dell' evento e la leggerezza dell' indizio è a punto riposto il fino dell' intuizione lirica.

Potrei moltiplicare gli esempi, ma questi parmi che bastino a rivelare la forma speciale dell' imaginazione d' Orazio.

(1) ORAZIO, *Od.*, I, 34, v. 14, segg.
(2) BUTTMANN, *Mythologus*, T. I, pag. 321 (v. DILLENBURGER, pag. 100 del suo Commento).

Con ciò non gli nego affatto il vigore del sentimento, e quella velocità dell' intuizione che, come ho notato di sopra, accorcia gl' intervalli delle idee e giunge a concentrarle in un vasto fantasma. Ma quello non è il tono dominante delle sue liriche. Qualche volta si solleva fino al sublime ma è il sublime di qualche imagine, non ispirazione feconda e forte che circoli per tutta l'anima e la mantenga in quella altezza di volo. Egli ha più d' una strofa incomparabile per nerbo raccolto di pensieri collocati fra loro in un ritmo potente ed ampio.

Iustum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava iubentium,
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida, neque Auster,
Dux inquieti turbidus Hadriæ,
Nec fulminantis magna manus Iovis;
Si fractus inlabatur orbis,
Inpavidum ferient ruinæ (1).

Qui c' è il soffio d' un grande poeta che si leva nelle regioni abitate da Pindaro; specialmente i tre ultimi versi sono un miracolo d' arte e d' ispirazione compenetrate insieme in un ritmo che dipinge le imagini.

Damnosa quid non imminuit dies?
Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem (2)

(1) Orazio, *Od.*, III, 3, v. 1, segg.
(2) Orazio, *Od.*, III, 6, v. 45, segg.

È forse la strofa più profondamente pensata di Orazio; la vigoria delle giunture disposte in una graduazione sempre più vasta « peior, » « nequiores, » « vitiosiorem, » esprime la crescente decadenza d'un mondo che perisce senza speranza di rinascita. Strofa impossibile a tradursi in una lingua moderna, come ben nota il Karsten, senza disciorne l'organismo, intimamente sintetico, d'ogni sua parte.

Ausa et iacentem visere regiam
Vultu sereno, fortis et asperas
Tractare serpentes, ut atrum
Corpore conbiberet venenum
Deliberata morte ferocior (1).

La serena disperazione di Cleopatra che contempla la reggia caduta, e beve per le vene forate dagli aspidi, quasi per altrettante bocche, il veleno, è tragica e vera. Forse sarebbe stata più vera se, come più tardi ha fatto lo Shakespeare, la gran lussuriosa si fosse mostrata pur nella morte. Quell'acre voluttà di tutti i sensi sommersi e naufraganti nell'estasi; quel non so che d'ironico e di molle che la fa leggera agli spasimi; quella gentilezza di agonia che si perde nella crudità d'un sarcasmo; rivelano una intuizione drammatica che non poteva essere nella Cleopatra di Orazio, dove campeggia un sentimento solo.

.... Come, thou mortal wretch,
With thy sharp teeth this knot intrinsicate

(1) Orazio, *Od.*, I, 37, v. 25, segg.

Of life at once untie: poor venomous fool,
Be angry, and despatch. O! could'st thou speak,
That I might hear thee call great Cæsar ass.

. . . .

Dost thou not see my baby at my breast,
That sucks the nurse asleep?

. . . .

As sweett as balm, as soft as air, as gentle (1).

Ma questi esempi son rari, e spesso ti occorre il sublime più simulato che vero. C' è più il grandioso nel ritmo e nelle imagini accumulate, che l' idealità dell' ispirazione organica ed una. Qualche volta è reminiscenza artificiale, più che creazione spontanea del sentimento.

Cuncta supercilio moventis (2).

Ti riproduce condensata ma guasta in un moto soltanto meccanico, l' epifania sublime del Zeus omerico, dove il moto è, per così dire, idealizzato in un punto fuggitivo del tempo con quel breve alito delle ciglia, ch' è l' infinitamente piccolo del moto, come si conveniva alla quiete olimpica del Dio.

Cuncta terrarum subacta,
Præter atrocem animum Catonis (3).

(1) SHAKESPEARE, *Antony and Cleopatra.* Leipzig, T. VI, pag. 105.
(2) ORAZIO, *Od.* III, 5, v. 8.
(3) ORAZIO, *Od.*, II, v. 23.

È troppo ostentato, e accusa, come tutta la strofa, lo sforzo e non la forza del poeta. Il contrasto anzi vi si esagera ad arte e non si fonde nell' unità d' un sentimento. Farebbe sospettarvi un po' d' ironia sotto all'apparente grandiosità dell'antitesi.

Te semper anteit serva Necessitas,
Clavos trabales et cuneos manu
Gestans ahena, nec severus
Uncus abest, liquidumque plumbum (1).

Qui le imagini accumulate s'addossano l' una sull'altra, e l' impressione che ne ricevi è faticosa; simboli astratti piuttosto che riproduzione animata d' un fantasma estetico; nè il Lessing aveva torto in una nota del suo Laocoonte di chiamare fredda codesta strofa d'Orazio (2).

Anche il sentimento della natura tiene in Orazio più di reminiscenze greche che d' intuizioni nuove e sincere. Non ha la spontaneità fresca ed il sentore d' origini dei poemi omerici; nè la nudità schietta di sensazioni impregnate di vita recente, come in alcuni canti phallici d' Aristofane; non la « divina voluptas atque horror » che tanto esaltava Lucrezio; nè l' intensa vivacità delle tinte catulliane; nè l' idealità vaga e malinconica di Virgilio. Nel sentimento d' Orazio predomina la finezza elaborata delle imagini, ma rade volte ei le colora nel vivo dell'anima; puoi sorpren-

(1) ORAZIO, *Od.*, I, 35, v. 17, segg.

(2) LESSING, *Laocoon*, T. I, 6, pag. 143 (ed. Lachmann): « Eine von den frostig des Horaz. »

derne appena qualche vestigio in quei versi nei quali descrive la quiete d'un ricettacolo campestre:

Quo pinus ingens albaque populus
Umbram hospitalem consociare amant
Ramis, et obliquo laborat
Lympha fugax trepidare rivo (1).

Sono a punto cotesti aspetti riposati della natura che Orazio riproduce meglio degli altri col ritmo armoniosamente sereno.

Iam Cytherea choros ducit Venus, imminente Luna,
Iunctæque Nymphis Gratiæ decentes,
Alterno terram quatiunt pede.... (2)
. . . .
.... domus Albuneæ resonantis
Et præceps Anio ac Tiburni lucus et uda
Mobilibus pomaria rivis (3).
. . . .
Nam seu mobilibus vepris inhorruit
Ad ventum foliis, seu virides rubum
Dimovere lacertæ.... (4)

La natura oraziana tien della calma epicurea; ei la contempla con l'occhio pacato e limpido; ma non l'ab-

(1) ORAZIO, *Od.*, II, 3, v. 9, segg.
(2) ORAZIO, *Od.*, I, 4, v. 5, segg.
(3) ORAZIO, *Od.*, I, 7, v. 12, segg.
(4) ORAZIO *Od.*, I, 23, v. 5, segg.

braccia, non la scalda colla fiamma dell'anima, nè la risuscita nella sua vita.

Ma forse l' aspetto più vero dell' indole arguta e un po' scettica del Venosino ci si rivela nelle sue satire. Già notammo quel fino compenetrarsi di un' ironia mezzo velata in alcune sue liriche, e quel riso amabile di che spruzza non di rado i suoi sentimenti più gravi. La satira oraziana non somiglia nè all' aristofanea nè alla fescennina; è una creazione più recente, o, a dir meglio, una trasformazione del rude cachinno dei tribi italici. Le feste phalliche (1), da cui si svolsero in Grecia le forme satiriche della parabasi, il fecondo disordine dei canti bacchici, e l' ironia scapestrata d' un mondo disciolto per opera del poeta che vi si libra sorridendo come nella visione esaltata dell' orgia, in Italia non riuscirono che alla *satura*, conflata di tutti que' toni inuguali e selvaggi del sentimento, in cui si sfogava la brutalità rusticana delle plebi, che più tardi s' impaludò nelle Atellane e nei Mimi. La *satura* non generò niente di estetico, non si potè consociare al lirismo del giambo phallico, come in Archiloco (2), nè al multiforme ed immenso entusiasmo dionisiaco, nel quale il divino e l' osceno, l' ispirazione lirica e la buffoneria satirica, cospiravano in quei miracoli della fantasia creatrice, che si chiamano le *Nubi*, le *Rane*, gli *Uccelli*. Nè si potrebbe dire che nella satira oraziana riviva, con altre forme, l' antico spirito dei Fescennini, e là fosse il germe che più tardi si è

(1) GROTE, *History of Greece*. London, 1862, T. VI, pag. 31, seg.
(2) GROTE, *History of Greece*, T. III, pag. 68.

svolto nei grandi satirici di Roma. Il *sermone* oraziano non è la *parabasi* aristofanea, ma non è nemmenò la continuazione della *satura*. C' è di mezzo la rivoluzione dell' ellenismo che penetrò nella società romana, determinando un nuovo stato psicologico che discordava dalla severa legislazione dell' antica città.

Nel distaccarsi del nuovo dall' antico le forme sociali disgregate e, per così dire, fluttuanti, ci porgono più spiccati e men tollerabili quei contrasti che si stavano latenti e poco avvertiti nella lunga gestazione che gli maturava (1). Una specie d' ironia bizzarra par che galleggi a sommo di quella miscea turbolenta d' uomini e di cose; gli aspetti più strani, più inaspettati, più vili della vita ti si fanno palesi, materia nuova alla satira che ciascuno compone a suo modo. La satira oraziana riproduce in sè stessa il *ridicolo* di quei contrasti molteplici, è una critica di quel mondo che riflettendosi nella sua coscienza epicurea vi perde le sue asprezze e diventa arguta ed amabile. La rabbia archilochia degli epodi era uno sfogo rettorico del poeta che provocava giovenilmente sè stesso. Non è nei giambi ma nei sermoni, che si manifesta la satira originale di Roma. La rude energia e il frizzo crudo di Lucilio che insanguina le carni col dente satirico, le meditazioni stoiche e faticose di Persio, la bile sfolgorante e l' ironia tragica di Giovenale che si pompeggia nelle declamazioni di scuola, per me non valgono la fina spontaneità dei sermoni d'Orazio. Quella agevolezza di stile in cui si compongono senza sforzo

(1) KARSTEN, op. cit. pag. 17, seg.

i toni del sentimento (1); quella mite festività che colora di un lume tranquillo le imagini; quell' ironia che si mostra insieme e si nasconde, e se vi premi su troppo ti sguizza via, tanto è leggiera ed alata (2), nè s' inacerba nella beffa violenta; quelle punte brevi e senza veleno che non ti lasciano solco ma ti sfiorano appena; danno ai *sermoni* una originalità meno visibile forse ma più veramente satirica. Lo spirito della greca Talia s' insinuò nell' « italico aceto, » che vi perdè il tagliente e l'acre dei Fescennini, e ne uscì rammorbidito nel riso oraziano che ti scherza a sommo del cuore:

.... circum præcordia ludit (3).

Figliuolo ignorato d' un liberto apugliese che lo educò giovinetto con lungo amore (4), Orazio innalzossi poco a poco dall'affannosa oscurità dei natali alle più alte cime della gloria che lo infutura col tempo. « Ex humili potens (5), » affermollo egli stesso colla santa superbia del genio che si corona da sè. Melpomene riguardollo nascente, e un raggio placido de' suoi occhi gli si posò sulla fronte (6). Fuggitivo dagli uomini e dal mondo, si raccoglieva di spesso tra le dolci la-

(1) ORAZIO, *Serm.*, I, 10, v. 9, segg.
(2) ORAZIO, *Serm.*, I, 10, v. 13.

.... parcentis viribus atque
Extenuantis eas consulto....

(3) PERSIO, *Sat.*, I, v. 117 (ed. Jahn).
(4) ORAZIO, *Serm.*, I, 4, v. 105; I, 6, v. 81.
(5) ORAZIO, *Od.*, III, 30, v. 12.
(6) ORAZIO, *Od.*, IV, 3, v. 1-2.

tebre (1) sabine e le fresche acque della Digenza, notando le arcane parole della sua Dea, che vivono ancora echeggiate da mille secoli; quantunque più non salga il pontefice al Campidoglio (2), nè più vigili sul foco di Vesta la vergine taciturna che saliva con lui.

(1) Orazio, *Epist.*, I, 16, v. 15; I, 18, v. 104.
(2) Orazio, *Od.*, III, 30, v. 8-9.

IL GESÙ DELLA LEGGENDA
ED IL GESÙ DELLA STORIA

I.

Ecco una rivoluzione di scienza, forse la più ardita di quante ne fece il secolo decimonono; ecco un libro in cui si fa manifesto il genio della critica moderna che distrugge ed edifica, che tien dello scandalo e dell'adorazione, della bestemmia e dell' inno. Maledetto con voce concorde da tutti coloro che organizzarono la verità come un sistema di cui se ne fecero interpreti a nome di Dio, aspettato con l' impazienza d' un grande avvenimento, tien tuttora divise ed agitate le menti che s' affaticano sull' eterno problema che si trova a capo di tutte le investigazioni, di tutti i sistemi, di tutte le scuole di questo secolo.

Come le opere intorno alle quali si consertano i destini dello spirito umano, la *Vie de Jésus* del Renan non va giudicata con quell' analisi fredda che scompone le membra d'un concetto, e staccandone qua e là le frasi le accozza in una sintesi mostruosa ed inorganica, e invece d' un corpo ove scorra il sangue e il palpito della vita ti dà uno scheletro smunto e

senza organi. La realità della storia è così complessa che a pochi vien fatto di comprenderla, e le leggi arcane che la governano sfuggono davanti alle grosse investigazioni di setta che non ci vede che una specie di materia passiva in che si adopera il *Deus ex machina*, e sfigura o mutila le mirabili creazioni del sentimento implicandole nelle commode ipotesi del sovranaturale. Dimezzata così la storia, sconosciute quelle mille forze segrete che cospirano nelle sue perenni trasformazioni, tolti al suo dominio quei fatti ove meglio si fa palese la sua fecondità creatrice, non è meraviglia se nei fenomeni religiosi si vide nei secoli andati l'effetto d'una volontà trascendente, e se quegli uomini che gl'iniziarono, furono quasi sempre sottratti alle leggi storiche e trasferiti in un olimpo fantastico irraggiandoli di una deità postuma, in faccia alla quale la ragione si dovesse chinare in silenzio, e la critica, posti giù i calzari, non potesse accostarvisi che ginocchioni, come Mosè davanti al roveto di fiamma.

Ma la rivoluzione critica del secolo decimonono e l'entratura del metodo storico, in luogo di quel dogmatismo teologico e metafisico che ci scambiò così a lungo la verità delle cose coi miti dell' astrazione, divezzò finalmente lo spirito umano dai vecchi istinti scientifici, cercò nella storia le ragioni d' ogni fenomeno storico, e quindi tutti i problemi che s'attengono alle origini e che per lo inanzi perdevansi in quell'asilo delle nostre ignoranze che era, come dice Spinosa, la volontà di Dio, ora si cercano e si spiegano nella storia. Compenetrarsi con senso sagace nella sua

vita profonda, scoprirne le leggi coll'analisi comparata dei fatti, e più che tutto risuscitare « le alte anime del passato » da cui mosse l' iniziativa delle rivoluzioni umane, è questo il compito della critica; e siccome le rivoluzioni religiose sono le più grandi di tutte, così ognun vede quanto ardue e pericolose, benchè non evitabili, sian divenute le investigazioni della critica quel giorno (e sia pur benedetto) in cui smesse le paure tenaci del pregiudizio, si mise ad affrontare il più terribile ed alto dei problemi di scienza quale è questo di Gesù e dell'origine del cristianesimo.

Non ignoro che certi ingegni troppo dogmatici condannano a nome della scienza questa nuova opera del Renan, e reputando che Gesù sia una di quelle figure da contemplarsi solamente traverso il prisma della leggenda, non acconsentirebbero mai che la critica con mano arrogante sconcertasse neppure uno di quei veli in che l' avvolsero le imaginazioni pietose dei credenti; e lasciate Gesù, ci dicono, come l' ha fatto la fede, altrimenti come adorarlo senza menzogna? Il cristianesimo per costoro o è un sistema infallibile di dogmi e di simboli, o è nulla; chi volesse rifarlo sopra un disegno più vasto, poco è che non lo somiglino a chi con rozza matita violasse un angiolo di Giotto o una madonna di Raffaello. Che taluno ci venga dicendo queste cose a nome della fede non sarebbe che logico, ma che si ripeta così di frequente da chi non crede che alle rivelazioni della storia, è strano assai, ed è riprova che non tutti gli uomini, benchè dotti, posseggono quel genio critico senza del quale i problemi si spostano o si sconciano, e si ri-

ducono talvolta alle norme di una scolastica duellatrice le creazioni più profonde della coscienza, e l'infinita complessità delle cose morali si assottiglia in una smunta analisi da setta.

Se il cristianesimo avvolto di sovranaturale e di dogmi non discordasse con ogni portato della scienza; se Gesù, quale cel dà la leggenda, fosse veramente un capolavoro in cui si rivelasse quella piena unità di vita ideale come si tiene da molti, o non piuttosto incompleto, sconnesso, sfigurato profondamente dagli evangelisti che non seppero levarsi fino a lui, e credendo idealizzarlo lo mutilarono così di frequente nel controsenso, non resterebbe alla scienza se non il silenzio della fede invece dell'investigazione indipendente la quale ricompone coi frammenti della storia che si cela pur sotto alla leggenda, la figura del Nazareno. È l'una delle molte idee preconcette che ci vennero dalla tradizione non peranco esaminata dalla critica, quella di credere che il Gesù evangelico sia maggiore del Gesù storico, e di scoprire la verità dell'ideale in quella contradizione di leggende, di fatti, di dottrine, quali ci si mostrano, a cagion d'esempio, nei sinottici e nel vangelo di S. Giovanni, dove l'organismo psicologico del Nazareno, non solo non ti si svolge secondo le « leggi intime della vita », ma non è nemmeno compreso. Il Gesù storico è senza misura più grande dell'evangelico, e la critica che lo studia e lo rifà coi metodi della scienza, benchè ci si manifesti dissolvitrice, e in un certo senso lo sia, con tutto ciò quello che cade sotto la sua analisi, quello che deve cadere, non è che la scorza della leggenda e del sovranatu-

rale; quello che resta e ci si rivela più vivo è una grande anima che nell' illusione feconda del sentimento creò in sè medesima l'ideale più puro in cui da tanti secoli l'umanità si vagheggia, e che forse non sarà sorpassato giammai. Le vie della critica sono fatali, nè poteva arrestarsi, anche volendolo, a mezzo del cammino (1); e benchè a ciascuno de' suoi passi tengano dietro l'esequie d'un qualche vecchio Dio, pure un'imagine più purificata del passato esce dalla sua mano; la critica uccide la lettera, ed era tempo, ma ricrea lo spirito, e come dice il Renan, è una « marche courageuse de la lettre à l'ésprit, pénible déchiffrement qui substitue à la légende une réalité mille fois plus belle ».

Perciò la nuova opera del Renan, spiegando il problema delle origini del cristianesimo non colle ipotesi del sovranaturale, ma colle leggi della storia, è un grande progresso scientifico; è la conseguenza fatale di quel moto immenso di studi critici iniziato in questo secolo da quel paese dalle rivoluzioni intellettuali che è l'Alemagna (2). Compendiandone le sco-

(1) Godo di trovare le stesse osservazioni nel proemio che Filippo De-Boni mise innanzi alla sua bella traduzione della *Vie de Jésus*.

(2) Sarebbe inutile il ricordare qui gli studi immensi della critica tedesca su questo argomento. Ne ragionarono E. RENAN, negli *Etudes d'histoire relig.* (*Historiens critiques de Jésus*); ED. QUINET, *Examen sur la vie de Jésus* (*Oeuvres*, T. III); M. NICOLAS, *Etudes critiques des evangiles*. Paris, 1863. FILIPPO DE-BONI, *Introduzione alla vita di Gesù*, pag. 36 e segg., (Milano, 1863) compendiò con lucidezza erudita quella vasta cospirazione di scoperte che dal Lessing al Baür rinnovarono gli studi teologici. E ben fece: l'Italia è, pur troppo, novizia nella critica biblica, giacchè da Roma spira un vento di morte che congela ogni libero ardimento che spezzi il giogo delle tradizioni fabbricate da lei.

perte, e correggendo in parte gli eccessi dai quali non seppe liberarsi del tutto l'esegesi di quelle scuole teologiche, tentò di risolvere il problema più vasto che ci porga la storia. In questo primo volume che comprende la vita di Gesù, il Renan studia le origini del cristianesimo, non tanto nel loro contenuto dogmatico che sviluppossi più tardi ma nella individualità stessa del suo fondatore: egli vi si compenetra colla finezza del critico e col sentimento dell'artista, e ti riedifica una persona viva colle sue ispirazioni creatrici, colle sue contraddizioni, colle sue utopie; tu vedi e comprendi l' uomo adorabile che visse or sono diciotto secoli e mezzo in Palestina, al quale fu concesso d'improntar l'avvenire dell'effigie di sè medesimo, e del cui spirito vivono ancora, in questa rotta lacrimevole delle coscienze, le migliori anime sitibonde di quell'ideale ch' egli aperse la prima volta alle moltitudini inebbriate, sulla montagna di Nazareth e sul lago di Tiberiade.

II.

Ciò che a mio credere costituisce il maggiore pregio della *Vie de Jésus* del Renan è quel senso storico col quale ei ti risuscita su gli occhi nella sua possente originalità la vita intima di Gesù, spiccata, direi quasi, da quel fondo palestino in cui solo s' intende e si spiega. Per questo verso l' opera del Renan compie le lacune di quella dello Strauss; anzi direi che quantunque ambedue appartengano alla scuola

critica del secolo decimonono, pure tra l' uno e l' altro corrono differenze non lievi, e il senso storico del filologo di Francia segna un progresso di metodo sul senso dialettico del dottore di Alemagna. Ambedue si risentono della rivoluzione hegeliana, ma lo Strauss, discepolo del sistema, non fece che applicare nella sua *Vita di Gesù* le teorie panteistiche del maestro, nè vide nel cristianesimo che il simbolo dell' assoluto, e spiegò le origini del fatto più vasto e complesso della storia con una formola *a priori.* Il Renan non seguace di nessuna filosofia, persuaso che l' infinita complessità delle cose sfugge al dommatismo delle formole, non s' appropriò dell' Hegel che alcuna di quelle grandi intuizioni che cangiarono lo stampo intellettuale del secolo decimonono; egli non è un hegeliano come lo Strauss, tutt' altro, ma direi senza tema di paradosso che del sistema hegeliano egli ne colse le parti più vive e gittò via le caduche, poco fedele alla lettera ma libero alunno dello spirito.

Nell' hegelianismo v' ha due parti opposte, la metafisica e la storica, l' assoluta e la relativa; anzi chi noti un po' addentro in quel vasto sistema s'accorge come l' elemento metafisico sia profondamente implicato nello storico, tanto che la rivoluzione hegeliana si potrebbe chiamare lo sforzo audace di trasferire la storia nella metafisica ed introdurre i fatti nelle formole *a priori*; e si potrebbe dire che nel sistema dell' Hegel la metafisica, ritorcendo la rivoluzione dentro sè medesima, si trasformò in un nuovo metodo nel quale i fatti non sono più considerati come quantità fisse e staccate l' una dall' altra, ma come una evoluzione d'

forze e di forme nelle quali si va facendo la vita dell'universo. L'investigazione cauta e sagace dei fatti come organi vivi di quella misteriosa epopea del divino che l'uomo, artista inconsapevole, va componendo nella vigilia dei sensi, e quel cercare nelle cose non più divelte da sè stesse, come frammenti perduti di un organismo impossibile, ma nel loro addentellarsi reciproco e nelle trasformazioni per le quali si trasmettono di mano in mano la lampana della vita che le rinnova e le matura ad ogni stagione del tempo, questa nuova psicologia della storia dipende dall'Hegel. La cristologia dello Strauss si risente di soverchio delle formole hegeliane, la *Vie de Jésus* del Renan è l'effetto del senso critico che si generò da quel sistema, e che fu così mirabilmente introdotto nella storia dall'illustre F. C. Baür, iniziatore della scuola di Tubinga.

L'Hegel tratteggiando l'identità della scienza e della rivelazione evangelica, non vide nel cristianesimo che un'idea recisa dalla verità storica; per lui il cristianesimo, avviluppato nelle oscurità della sua metafisica, possede una realità eterna al di là d'ogni fatto; dal che ne segue il non doversi troppo inquietare sulle origini storiche di quella religione, non mettendo nel debito rilievo le forze concrete degl'individui e la cospirazione delle cause che concorsero, quale più e quale meno, al suo successivo formarsi, e l'attribuire quasi tutto all'influenza delle idee e delle leggende. Il Renan capovolge il metodo dello Strauss, e persuaso che le idee generatrici dei fatti non sono astrazioni campate in aria, ma realità vive che si

sviluppano dalle profondità della storia, cerca l'origine del cristianesimo non nel dramma metafisico dell' assoluto che si dirompe per antitesi segnate *a priori*, ma nella possente individualità di Gesù, dalla cui creatrice anima uscì il germe fecondatore della *Buona Novella*. Il difetto dello Strauss fu non già di negare affatto (che non è vero), ma tiratovi dal sistema hegeliano, di dare un rilievo scarso alla persona storica di Gesù, implicandola in un disegno anticipato di leggende, e di considerare il cristianesimo come lo svolgimento dialettico di un' idea. Il genere umano e non il Gesù della Palestina, ecco il Dio-uomo dello Strauss, il figlio della vergine visibile e del padre invisibile, cioè della materia e dello spirito; ecco il salvatore, il redentore, l' impeccabile, colui che muore e risuscita, nella cui fede l' uomo si giustifica davanti a Dio (1). Or chi non vede che questo è un Gesù simbolico piuttosto che l'autore d'una religione nuova? Quindi dalla dialettica dissolvitrice dello Strauss non esce che un immenso scetticismo storico, e l'ardito dottore d'Allemagna, con una fredda terribilità di logica spezzando le une contro le altre le interpretazioni del vecchio razionalismo e delle scuole ortodosse, si ferma adorando a piè della croce invisibile a cui resta eternamente sospeso il Cristo impersonale del panteismo.

Da questo metodo dello Strauss a quello del Renan, da quella vita trascendente a questa così viva così

(1) Ciò si riferisce alla prima *Vita di Gesù* dello Strauss: nella seconda ei s'accostò meglio alla realtà storica abbandonando il simbolismo hegeliano.

umana, quale progresso! Io non potrei meglio significare il senso storico del professore francese che colle sue stesse parole: « Une grande vie est un tout organique qui ne peut se rendre par la simple agglomération des petits faits. Il faut qu' un sentiment profond embrasse l' ensemble et en fasse l' unité. La raison d' art en pareil sujet est un bon guide; le tact exquis d' un Goethe trouverait à s' y appliquer. La condition essentielle des créations de l' art est de former un système vivant dont toutes le parties s' appellent et se commandent. Dans les histoires du genre de celle-ci, le grand signe qu' on tient le vrai est d' avoir réussi à combiner les textes d' une façon qui constitué un récit logique, vraisemblable, où rien ne detonne. Les lois intimes de la vie, de la marche des produits organiques, de la dégradation des nuances, doivent être à chaque instant consultées; car ce qu' il s' agit de retrouver ici, ce n' est pas la circonstance matérielle, impossible à contrôler, s' est l' âme même de l' histoire; ce qu' il faut rechercher, ce n' est pas la petite certitude des minuties, c' est la justesse du sentiment général, la vérité de la couleur. » Nè ci voleva che il Renan per fare una vita di Gesù a questo modo, e restaurare cogli sparsi frammenti degli evangeli e delle tradizioni gli aspetti sepolti di quella esistenza cui non valsero ancora a comprendere diciotto secoli. Il genio indipendente del pensatore, la smisurata erudizione del filologo, bisognava che s' accoppiassero all' intuizione divinatrice dell' artista e a quel senso religioso di un' anima inquieta dell' ideale; la memoria della fede gustata nelle caste ore del santuario non

dovea essere disgiunta dal coraggio della scienza uscita fuori dalla servitù pericolosa del dogma; a dir breve: ci voleva un'uomo degno di ricevere in mano la chiave che ci disserrasse il più alto di tutti i segreti morali, il segreto di Gesù.

Nel Renan è tutto questo; oltre a ciò egli potè visitare i luoghi che ci descrive e che gli riuscirono una nuova rivelazione che gli porse davanti agli occhi « un cinquième evangile, laceré mais lisible encore, et désormais à travers les récits de Mattieu et de Marc, au lieu d'un être abstrait qu'on dirait n'avoir jamais existé, je vis une admirable figure humaine vivre et se mouvoir. » E diffatti a leggere le pagine incomparabili di questa vita noi ci sentiamo come per magico incanto trasferiti in quelle epoche creatrici in cui si disserrano « ces forces cachées que l'humanité tient comme en réserve, et qu'elle ne laisse voir qu'à ses jours de fièvre et te péril; » e vediamo quel mondo concentrarsi quasi in un foco nella coscienza di Gesù, e maturarvisi con possente gestazione una di quelle rivoluzioni morali in cui si aprono, come direbbe nel suo linguaggio Plotino, quei misteriosi spiragli traverso i quali si rivela il *Deus absconditus* delle cose. Noi respiriamo quella « brulante atmosphère » dentro alla quale fermentavano le idee novelle, e la figura del Nazareno vediamo uscire poco a poco da quel mondo, dominatrice dell'avvenire. Quel cielo idillico di Galilea e le linee armoniose delle montagne di Nazaret, quel lago azzurro di Tiberiade, quei lontani orizzonti pieni di tanta luce, quelle colline verdi e quelle chiare fontane ove s'adunavano la sera coll'urna sulle spalle

le vergini galilee ; la casta beltà di quella natura su cui posò tante volte lo sguardo profondo e dolce di Gesù e che gli suggerì forse l' imagine del suo Padre celeste, ci vengono ritratti dal Renan con una freschezza di tinte sorprese nella contemplazione animata e serena dei luoghi, che fa così deliziosamente stupende le pagine del suo libro. A leggerlo tu senti la stretta connessione che passa tra il cristianesimo nascente e il clima che gli fu culla, e la fisionomia della natura ti accusa mirabilmente la fisionomia della religione ; è quì l' originalità vera di quest' opera che mi parve male avvertita da certe critiche affrettate e frivole.

Ci basti, fra gli altri, questo luogo che è la rivelazione idillica della Buona Novella. « Le beau climat de la Galilée faisait de l' existence de ces honnêtes pêcheurs un perpétuel enchantement. Il préludaient vraiment au rouyaume de Dieu, simples, bons, heureux, bercés doucement sur le leur délicieuse petite mer, ou dormant le soir sur ses bord. On ne se figure pas l' enivrement d' une vie qui s' écoule ainsi à la face du ciel, la flamme douce et forte que donne ce perpétuel contact avec la nature, les songes de ces nuits passées à la clarté des étoiles, sous un dôme d' azur d' une profondeur sans fin. Ce fut durant une telle nuit que Jacob, la téte appuyée sur une pierre, vit dans les astres la promesse d' une posterité innombrable, et l' échelle mystérieuse par laquelle les Elohim allaient et venaient du ciel à la terre. A l' époque de Jésus, le ciel n' était pas fermé, ni la terre refroidie. La nue s' ouvrait encore sur le fils de l' homme ; les

anges montaient et descendaient sur sa tête; les visions du royaume de Dieu étaient partout, car l' homme les portait en son coeur. L' oeil clair et doux de ses âmes simples contemplait l' univers en sa source ideale; le monde dévoilait peut-être à la conscience divinement lucide de ses enfants heureux, à qui la pureté de leur coeur mérita un jour de voir Dieu.... Jésus vivait avec ses disciples presque toujours en plein air. Tantôt il montait dans une barque, et enseignait ses auditeurs pressés sur le rivage. Tantôt il s'asseyait sur les montagnes qui bordent le lac, où l'air est si pur et l'horizon si lumineux. La troupe fidèle allait ainsi, gaie et vagabonde, recueillant les inspirations du maître dans leur première fleur. Un doute s' élevait parfois, une question doucement sceptique: Jésus, d' un sourire ou d' un regard, faisait taire l'objection. A chaque pas, dans le nuage qui passait, le grain qui germait, l'epi qui jaunissait, on voyait le signe du royaume près de venir; on se croyait à la veille de voir Dieu, d'être les maîtres du monde; les pleurs se tournaient en joie; c' était l'avénement sur terre de l' universelle consolation.... Sa prédication était suave et douce, toute pleine de la nature et du parfum des champs. Il aimait les fleurs et en prenait ses leçons les plus charmantes. Les oiseaux du ciel, la mer, le montagnes, les jeux des enfant, paissaient tour à tour dans ses enseignements. »

Questa parentela tra l'evangelo ancor vergine di Gesù e la natura che la circonda, tu la senti ogni tanto nella maggior parte delle parabole e nei sermoni, specialmente in quello della montagna che ci

ritrae proprio il fare nativo, la simplicità deliziosa, ed il sapore idillico della nuova religione, e s' attiene così intimamente coll' uomo che la rivelò che senza di lui non solo non si sarebbe potuto propagare ma nemmeno comprendere. Il cristianesimo nascente non è nella dottrina ma nella persona del suo fondatore, e chi noti uno per uno quegli aforismi, che costituiscono la prima radice della *Buona Novella*, vi troverà certo la ripetizione di ciò che aveano insegnato prima di lui il Gesù di Sirach, Schamnai ed Hillel; ma chi non s' accorge che tra Hillel e Gesù v' è un abisso? chi non sente per entro a quelli aforismi una vita arcana e l' impronta di un'anima che li fa nuovi e vi communica l'originalità feconda del sentimento? La vera efficacia del cristianesimo non è tanto in una dottrina che s' insegna quanto in un nuovo spirito che si manifesta; non è l' aforismo nudo ma l'emozione che lo inspira nel cuore; e Gesù non insegnò dogmi ma affermò sè stesso. È solo per questo che quantunque « peu originale en elle même, come nota il Renan, la morale évangelique n' en reste pas moins la plus haute création qui soit sortie de la coscience humaine. » Le formole teologiche che poco a poco implicarono e soffocarono in un sistema la ricca flessibilità del pensiero di Gesù, son destinate a perire, e già si può dire che perirono, ma ciò che non perì, ciò che resta immortale e si rinnova a tutte le stagioni del tempo e sorvivrà più bello dal naufragio dei dogmi, è la coscienza di questo rivelatore adorabile dell' ideale; e chi ben guardi l' intendimento del Renan che altro è mai se non di squarciare quel velo di leggende che ci na-

scondeva la sua figura, e in luogo della vecchia epopea del misticismo ritrarci il drama profondamente umano d'una creazione religiosa?

Perciò la comparsa del Nazareno non s'intende dal genio moderno se non sa per poco dimenticare sè stesso, e chi volesse spiegarla coi freddi metodi dell'età scientifiche ci darebbe un Gesù dimezzato non l'effigie vivente e piena; e secondo che nota il Renan « comme la terre refroidie ne permet plus de comprendre les phénomènes de la création primitive, parce que le feu qui la pénétrait s'est éteint, ainsi les explications réfléchies ont toujours quelques chose d' insuffissant, quand il s'agit d'appliquer nos timides procédés d' induction aux révolutions des epoques crèatrices qui ont décidé du sort de l' humanité ». Ci bisogna quindi staccarci un poco da noi medesimi, riafferrare quel mondo in cui visse, quei sogni in cui si esaltò, quelle meraviglie di cui si nutrì, quella vita ideale in cui crebbe. Egli « vecut en plein surnaturel » dice giustamente Renan, o a meglio dire « le merveilleux n'etait pour lui l'exceptionel, c'était l'etat normal »; l' impossibilità scientifica del sovranaturale spariva nella coscienza del Nazareno, e la natura colle sue leggi meccaniche pareva men forte ad essere vinta e soprafatta da quella fede che vince ogni ostacolo e trasporta le montagne come un fuscello di paglia. Forse non ha torto il Renan quando accusa, fra le altre cose, la filosófia delle scuole co' suoi metodi astratti, d'avere soffocato ogni sentimento fecondo della divinità e reso impossibile il comprendere del tutto le creazioni religiose del passato; le potenze della spontaneità

creatrice si stancarono in questo soverchiare della riflessione adulta e consapevole di sè stessa. Un concetto logico delle cose è ciò che v' ha di più opposto al senso storico delle cose; la logica non vede che il sì e il no delle cose divelte fra loro, come due quantità fisse, ma non si accorge nemmeno di quelle congiunture sottili per le quali l' imaginazione s' intreccia colla ragione, e spiega con l'analisi ciò che si sottragge ad ogni analisi. Nè si vuol dire con questo che la storia non abbia la sua logica a chi la studia, e qual logica! ma non è sempre la logica ancella del tempo, è la logica inconscia di Dio che precorre il tempo ed anticipa virtualmente in una intuizione d'eternità le più tarde conquiste dell'avvenire; è la spontaneïtà che crea in un istante ciò che non bastano molti secoli a comprendere. L' opera di Gesù appartiene a questo modo di logica, ed è manifestazione di una di quelle ore divine, come le chiama il Renan, « où le grand se produit par la conspiration de mille forces cachées, où les belles âmes trouvent pour le soutenir un flot d'admiration et de symphatie. »

Al di là de' suoi cari orizzonti di Palestina poco o nulla conobbe Gesù; le epopee mitologiche e filosofiche della Grecia gli furono ignote; la conquista mediterranea di Roma gli passò davanti come una grande ombra, e parve indifferente verso quella coltura greco-latina nella quale doveva più tardi fruttificare l'idea religiosa germogliata dal mondo semitico. Che sarebbe stato del genere umano se Gesù avesse partecipato a quel scetticismo in cui mettea foce tutta la scienza del suo tempo, e avesse compreso le leggi meccaniche

della natura come le cantava Lucrezio, o adorato il Dio d'Anassagora e di Platone? e dell'anima avesse avuto quei smunti concetti che ne dà l'analista? La speranza dell'universale rinnovamento delle cose, da cui era posseduta la Palestina a quel tempo ed in cui s'era lungamente infiammata l'anima di Gesù, sarebbesi spenta in un'ora; e chi pensa che dentro a quelle visioni apocalittiche s'annidava la più alta rivoluzione della storia, e che la salute dello spirito umano non sarebbe venuta dalla scienza impotente di sè stessa, ma dalla coscienza d'un popolo sconosciuto che aspettava un avvenire impossibile, s'accorge d'uno di quei vasti controsensi per cui va così spesso tanta parte delle cose. Il concetto che Gesù avea della natura e della storia non era certamente scientifico, nè poteva esserlo; ma che son mai le rivoluzioni della scienza verso questo rinnovamento immenso che uscì dall'uomo di Nazaret? « Pour lui, dice Renan, la nature et le développement de l'humanité n'étaient pas des règnes limités hors de Dieu, de chétives réalités assujetties aux lois d'un empirisme désesperant Il n'y avait pas pour lui de surnaturel, car il n'y avait pas de nature. Ivre de l'amour infini, il oubliait la lourde chaine qui tient l'esprit captif; il franchissait d'un bond l'abîme infranchissable pour la plupart que la médiocrité des facultés humaines trace entre l'homme et Dieu. » Beati coloro che quaggiù gustarono l'inebbriante febbre dell'infinito, giacchè le più belle cose del mondo si son fatte allo stato di febbre, come dice il Renan; e chi sa se le conquiste dolorose del pensiero riusciranno nemmeno da lungi a pareggiare le creazioni del sentimento?

III.

« Il regno dei cieli, » ecco la rivelazione della *Buona Novella!* Ma che significava questo regno dei cieli, e come il concetto di Gesù s' andò poco a poco avvolgendo in una utopia apocalittica complicandosi più sempre con tutti gli errori di un'accesa imaginazione, e come potè consertarsi alla più grande delle rivoluzioni morali la più bizzarra delle visioni? È questa l' una delle parti meglio comprese dell'opera del Renan, e che va profondamente avvertita per accostarsi un po' meglio al problema delle origini del cristianesimo. La critica va cauta assai quando conduce l'analisi in questi problemi così complessi e, come nota il Renan, « les explications trop simples sont toujours fausses quand il s'agit d'analyser le tissu de ces profondes créations du sentiment populaire qui déjouent tous les systêmes pour leur richesses et leur infinie varieté ». L' idea di Gesù come egli nota altrove « doit être prise dans son ensemble et non avec ces suppressions timides qui en retranchent justement ce qui l'a rendue efficace pour la régénération de l' humanité. » Difatti nel cristianesimo v' ha, direi quasi, due facce; l' elemento apocalittico e l'elemento etico vi si mostrano insieme per modo che ciò che egli aveva di nuovo e di immortale era implicato in ciò che egli avea di caduco; quindi il pensiero di Gesù si andò mano mano complicando in una contraddizione la quale assicurò la fortuna del suo

avvenire, e vi si vede quella specie d'ironia recondita che governa le cose umane, per cui molte volte le grandi epifanie della verità si avvolgono in una menzogna non meno grande, per meglio accostarsi alla umana fatuità.

Sia che le procellose meditazioni del deserto, o il contatto coll'austero battezzatore del Giordano, avessero in qualche guisa modificato il pensiero di Gesù, certo è che nell' ideale de' primi giorni s' insinuò un elemento trascendente, apocalittico, tanto che la *Buona Novella* per uno strano contrasto ti si porge come l'annunzio di un' imminente rivoluzione cosmica da un lato, ed un rinnovamento morale dell' uomo dall' altro, e il regno dei cieli ora come una catastrofe delle cose, ora come una rinascita degli spiriti: talvolta il regno di Dio deve comparire in mezzo alle nubi e nella gloria dei cieli trasfigurati, tal altra nel tempio ideale della coscienza. Però sembra che un non so che di ondeggiante, di perplesso, e di contraditorio ci fosse nel concetto di Gesù, e certo qualcosa di terribile gli passò per la mente nelle settimane del deserto quando, come ci narra una leggenda che ha molta verità psicologica, il vecchio tentatore offerse al suo entusiasmo non il libero riscatto degli spiriti ma la conquista violenta della carne e del sangue, e forse i regni del mondo gli si schierarono davanti in una visione soprafatta dall' orgoglio di un' ora; ma è fuor di dubbio che Gesù fu presto ad uscire da quella prova, e che dopo la vittoria mirò più bello aprirsegli davanti quel regno ove non approdano le rivoluzioni, friv[illegible] [illegible]a

politica, nel quale cresce e grandeggia non compressa da simboli nè da tiranni la santa libertà dei figliuoli di Dio « Ce que Jésus a fondé, ce qui restera éternellement de lui, abstraction faite des imperfections qui se mêlent à toute chose realisé par l' humanité, c' est la doctrine de la liberté des âmes. »

Ma del resto, giova notarlo, nel pensiero di Gesù non furono mai disgiunti l' elemento apocalittico e l'etico, e benchè la parte feconda della sua creazione religiosa sia già uscita da quella crisalide in cui essa comparve, e si manifesti come la più bella conquista dell' ideale nella coscienza, tuttavia non oserei dire che Gesù la volesse al modo stesso che i secoli l' han voluta dopo di lui, ed ogni anima desiderosa della giustizia la vuole. Gesù credeva al regno dei cieli, e la rinnovazione cosmica delle cose teneva per lo meno tanta parte nel suo concetto quanto la rivoluzione morale, e ciò che noi concediamo alle sole leggi meccaniche egli lo reputava effetto delle cose morali. Il regno di Dio nella coscienza dovea partorire il regno di Dio nel mondo divenuto obbediente alla virtù dello spirito, nè stimava che d' una rivoluzione morale non si risentissero profondamente il cielo e la terra. Gesù non intese quello spiritualismo scolastico che scinde in due parti il regno del pensiero e il regno delle cose, nè quelle leggi fatali ed inconscie in cui si spezza ogni vigore di sentimento ; l' indifferenza scettica della natura qual ce la porge la scienza gli avrebbe fatto ribrezzo; l' anima di Gesù, ebbra dell' infinito, rigurgitava, per così dire, al di là delle cose, e vagheggiava nell' ardente sogno del cuore i nuovi cieli e

la nuova terra trasfigurati in una palingenesi vicina. « Jésus, dice il Renan, c' est un idéaliste accompli, la matière n' étant pour lui que le signe de l' idée, et le réel l' expression vivante de ce qui ne parait pas. » La connessione dei due elementi apocalittico e morale nell' idea di Gesù si rivela ogni tanto nei suoi sermoni, in molte delle sue più belle parabole, e fu il punto d'appoggio da cui mosse la propagazione dell' evangelo. Era il segreto che si proferivano l' un l'altro i primi credenti per rincorarsi nell'aspettazione del regno venturo che commovea specialmente le plebi; giacchè alla rinnovazione cosmica s'aggiungeva un rivolgimento democratico nel concetto del regno dei cieli. Utopia pericolosa di moltitudini le quali s'aspettavano ad ogni istante l'allegra vendetta di quella gran catastrofe sociale che sollevasse di un salto i Lazzari di Palestina nel seno d'Abramo, e rimettesse gli ultimi della terra sul trono dei primi a fianco del Figliuolo dell' uomo.

Pur sembra che il concetto d'una rivoluzione di plebi non siasi fermato a lungo negli intendimenti di Gesù; ma l'elemento palingenesiaco formava una parte integrante della *Buona Novella* e, come nota il Renan, « si la première génération chretienne a une croyance profonde et constante, c' est que le monde est sur le point de finir, et que la grande *révélation* du Christ va bientôt avoir lieu. » « Il tempo è vicino... Apparecchiate le lampade che viene lo sposo .... La generazione presente non passerà senza che queste cose si compiano.... Molti di coloro che son qui meco non gusteranno la morte prima di aver veduto

il Figliuolo dell' uomo entrare nel suo regno. » Son queste le parole che si impressero nel cuore di quei credenti e che propagatesi nelle imaginazioni infiammate crearono quelle fosche visioni dell' Apocalisse la quale, smentita dall' ironia dei secoli che non si consumavano mai e risospinta dalla fede ostinata del sentimento nelle commode lontananze di un avvenire indefinito, restò sospesa come « un giorno di collera » sulle generazioni del medio evo, nelle vecchie cattedrali strinse di spavento ineffabile i supplicanti, ed abbrunò di tetraggine ascetica la natura e la vita; e di visione in visione terminò tutta nella *Divina Comedia*, odissea mistica dello spirito umano pellegrinante traverso le pallide vie dell'eternità.

Ma nell' utopia di Gesù, come nota il Renan, era un controsenso fecondo, e se quella fantastica Apocalisse che dovea spiegarsi fra le nubi del cielo non ebbe luogo, che giova quando il cielo infinito dell'anima si rivelò meglio, ed un immenso refrigerio di speranze distillossi nei cuori vigilanti degli umili? La demenza apocalittica svanì per sempre, ma il regno dell' ideale si dilata nei secoli e soprannuota più bello ad ogni rivoluzione dell' umanità per far testimonianza della miglior parte di sè medesima, come quelle stelle che sul mare ionio galleggiavano a mostrare dove stesse sommersa la lira di Saffo.

Questa gran visione del regno di Dio che gli fiammeggiava continuamente davanti, andò più sempre esaltando in un entusiasmo violento l' uomo di Nazaret traendolo fuor della natura e di sè stesso. Pareva vinto e soprafatto come da un impeto arcano che affa-

ticavalo, e qualcosa di acre e di terribile si rivelava nelle sue parole; le giornate idilliche di Galilea davano luogo alle tetre settimane di Gerusalemme; i riposati colloqui della montagna e le soavi parabole del lago di Tiberiade, si cangiarono nelle dispute tempestose coi farisei della Sinagoga. Egli sfolgora dall'alto con uno sdegno cupo, una misticità feroce e dura lo inacerba, e le corde così dolci del suo cuore adorabile si fan tese come quelle di un arco di battaglia; guerreggia la natura, spezza i vincoli della carne, calpesta la vita. Erano i giorni torbidi in cui disse: *non venni a portare la pace ma la spada.* « Quelque chose de plus qu' humain et ètrange, dice il Renan, se mêlait alors à ses paroles; c' était comme un feu dévorant la vie à sa racine, et réduisant tout à un affreux désert. Le sentiment àpre et triste de dégoût pour le monde, d'abnégation outrée, qui caractérise la perfection chrétienne, eut pour fondateur, non le fin et joyeux moraliste des premiers jours, mais le géant sombre qu'une sorte de pressentiment grandiose jetait de plus en plus hors de l' humanité. On dirait que, dans ces moments de guerre contre les besoins les plus légitimes du coeur, il avait oublié le plaisir de vivre, d'aimer, de voir, de sentir. » Eccessi forse inevitabili di un grande concetto, nei quali era il germe di quella scuola che sepellì in una tomba devota le gioie crocefisse della carne, e divenuta officina di eunuchi ascetici, infemminì tanti secoli in un ascetismo inerte, facendo del cristianesimo un simbolo di rassegnazione e di gioghi. Ma lo spirito umano gittò via la caligine medievale, e riconducendo il cristianesimo nella via regia della natura lo

mostrò come era veracemente, cioè la più alta rivelazione dell' idea religiosa che suggellata col sangue dal martire del Calvario, risurse più bella nelle fedi dei nuovi apostoli, e squarciato per sempre il vecchio velo del tempio, mosse a fecondare di sè stessa le famiglie dell'avvenire.

IV.

Qual parte viene a Gesù nel cristianesimo? Il problema non è facile a risolversi, ed io non v'accennerei se non mi vi tirasse l' argomento stesso, e quello splendido capitolo col quale il Renan chiude la sua *Vie de Jésus*; tanto più che dubiterei se la critica potrà consentire su tutti i punti nelle sue conclusioni. Lasciando la parte del taumaturgo e dell'esorcista, la quale a buon dritto è messa via dal Renan come la più grossa e la più caduca di quel vivo fermento di leggende che andò facendosi intorno a Gesù nei venti o trent'anni dopo la sua morte, rimossa la parte apocalittica come quella che repugna alle leggi meccaniche della natura, avrei qualche dubbio su alcune ipotesi accessorie, per ciò che tocca l' origine e la formazione di alcuni miracoli, e fra gli altri di quello di Lazzaro, riguardo al quale io sarei più disposto a consentire nell' opinione dell' Havet, del Scherer, del Reville, che a quella del Renan il quale lo crede una meditata menzogna di pochi devoti consentita in gran parte da G[illegible]via non so tacermi di un dubbio

che più volte m'è occorso alla mente leggendo quest'opera, cioè se Gesù abbia avuto una coscienza piena della rivoluzione che si è compiuta dopo di lui; o non piuttosto nel suo pensiero ci si mostri qualcosa di irresoluto e di incerto, che accuserebbe una contradizione latente da cui forse non seppe o non osò districarsi del tutto. Vero è ben che le parole di quel dialogo colla Samaritana al pozzo di Giacobbe sarebbero state la condanna della tradizione farisaica, colle quali egli avrebbe rotto per sempre il vecchio mosaismo e fondato l'edificio della religione eterna, la religione dei « veri adoratori nello spirito e nella verità. » Il Renan sembra attribuire a Gesù queste parole, e si esalta con un linguaggio incomparabile davanti a questa immensa rivelazione di spirito; e se muove qualche dubbio sulla realtà storica del dialogo pure ne accetta la realtà psicologica come quella che risponde al pensiero di Gesù. A me non pare ben provato che il pensiero intimo di Gesù fosse questo, giacchè nei sinottici, che rendono più fedelmente la fisionomia storica della *Buona Novella*, si manifestano idee del tutto opposte, e l'evangelo di san Giovanni, nel quale soltanto si trova senza equivoco alcuno quel concetto, appartiene, come fu dimostrato dalla critica alemanna, ad una formazione più tarda, e probabilmente non fu scritto da quell'apostolo ma da qualche alunno della scuola asiatica che ebbe centro in Efeso, ed ha un'impronta mezzo gnostica mezzo metafisica che discorda profondamente dagli altri evangeli. Se anche non si accetti l'ipotesi del Baür che ne segnava l'origine alla metà del secondo secolo, pure, come nota

M. Nicolas, si stenderebbe per lo meno sino alla fine del primo, e se non in tutto, secondo l'opinione del Reuss, tiene in molte parti più dell'astratto che dello storico.

Ora il dialogo della Samaritana lì davanti alle pendici scismatiche di Garizim, e la religione dello spirito in luogo del tetro farisaismo della legge mi sembra risentirsi piuttosto della rivoluzione di san Paolo che di quella di Gesù, il quale non uscì che assai timidamente dal giro mosaico, e credo ch' ei si proponesse d' iniziare una rivoluzione dentro i confini del monoteismo semitico, ed introdurre una maggiore libertà della coscienza in quella mole enorme di tradizioni giudaiche che la soffocavano; nè forse Gesù ebbe piena consapevolezza delle immense conseguenze che scaturirono dal suo principio, e piuttosto che rompere apertamente col mosaismo non volle che restaurarlo sopra un disegno più vasto, e diceva spesso « non venni a sciogliere la legge ma a compierla. » Altrimenti come si spiegherebbe la rivoluzione di san Paolo, e quel lungo e tenace antagonismo delle due sette che eruppe dal seno stesso del cristianesimo nascente, secondo le nuove scoperte della scuola di Tubinga? Se il pensiero di Gesù fosse veramente uscito dal giro mosaico, com' è che i più fedeli interpreti e maggiormente consapevoli dei suoi intendimenti consideravano come una eresia la rivoluzione di san Paolo? Come si spiegherebbero quelle lotte immense ch' egli sostenne per vincere gli ostacoli del giudaismo stesso? Anzi come sarebbe stato pur possibile un moto così vasto, così lungo, lì presso alla culla dell' evangelo, se nel concetto ondeggiante di Cristo non ci fossero state due tendenze,

l' una mosaica, palestina, riformatrice, l'altra cosmopolitica, umana, dissolvitrice delle vecchie forme ieratiche, ch' egli forse presentì ma che era poco o male avvertita dai nuovi credenti, e fu con un tratto di genio sorpresa dall'alunno acutissimo di Gamaliele? La parte di san Paolo nel cristianesimo è più larga di quel che si crede; nè io so se i destini della nuova religione sarebbero stati salvi per l' avvenire senza l'intervento di quell'apostolo che fu senza dubbio uno dei più grandi uomini della storia. San Paolo liberò l' idea religiosa dell' uomo di Nazaret dal viluppo mosaico che ne avrebbe congelato la vita, spezzò d' un colpo riciso i confini di quel mondo dove era nata, e fece rivoluzione d' umanità ciò che forse non era inteso che come ristaurazione più vasta del semitismo degli abramidi; e per tal modo sottrasse il cristianesimo a quella pericolosa perplessità che l'avrebbe scorciato nelle smunte proporzioni d' una setta novella; toltolo per sempre al vecchio mondo semitico lo trasportò nel mondo grecolatino; slegollo dalla rigida immobilità del deserto, ammogliandolo alle schiatte mitologiche dell'occidente. Le vie della civiltà costituivano, per così dire, i meandri per cui dovea propagarsi diramandosi nelle nuove famiglie. Il cristianesimo da quel giorno dominò l'avvenire; in qualunque altro campo il grano di frumento saria rimasto sterile; se fosse caduto fra le spine semitiche, le spine l'avrebbero soffocato; e se sulla pietra della barbarie, gli augelli svolazzandovi intorno l' avrebbero divorato, e forse ancora le anime patirebbero sete, nè sgorgherebbe dal pozzo l'acqua inebbriante della vita.

Il Renan, s'io non erro, mi par che consideri l'opera di Gesù forse troppo compiuta di quello che fu veramente, e vi induca alcuni elementi che non le appartennero. Quella « religione universale ed eterna, » quella « adorazione in ispirito e verità, » quella piena « rottura collo spirito giudaico » è certo che deriva da lui, chi potrebbe negarlo? ma vi deriva traverso una rivoluzione che non fu sua. Senza dubbio il Renan ammette che il cristianesimo è un fatto troppo complesso perchè sia l'effetto d'un solo, ed è vero in un certo senso che le rivoluzioni più tarde non fecero che compiere i difetti della prima; ma forse eccede un po' troppo nel ritrarci la parte che v'ebbe questo « iniziatore d'un mondo a uno spirito nuovo; » e nel concetto di Gesù vi mette alcuni tratti che non gli appartengono. Direi ch'egli abbellisce un po' troppo la leggenda e riflette qualche volta il proprio ideale in quella vita ch'egli dipinge con tanto genio e con tanto amore. Di qui ne viene che a taluno potrebbe parere forse troppo assoluto quel suo giudizio sulla originalità di Gesù. « Cette sublime personne, qui chaque jour préside encore au destin du monde, il est permis de l'appeler divine, non en ce sens que Jésus ait absorbé tout le divin ou lui ait été adéquat (pour employer l'expression de la scolastique), mais en ce sens que Jésus est l'individu qui a fait faire à son espece le plus grand pas vers le divin. L'humanité dans son ensemble offre un assemblage d'êtres bas, égoïstes, supérieurs à l'animal en cela seul que leur egoïsme est plus réfléchi. Mais, au milieu de cette uniforme vulgarité, des colonnes s'élévent vers le ciel et

attestent une plus noble destinée. Jésus est la plus haute de ces colonnes qui montrent à l' homme d' où il vient et où il doit tendre. En lui s' est condensé tout ce qu' il a de bon et d' élevé dans notre nature.... quels que puissent être les phénomènes inattendus de l'avenir, Jésus ne sera pas surpassé. »

Questa originalità che si sottrae giustamente al miracolo da un lato, e si dichiara insuperabile da un altro, m' arieggia di contradizione; se Gesù è fenomeno umano, grande per quanto si voglia, ma umano, perchè non potrebbe essere sorpassato giammai? Forse l' attività creatrice dello spirito s' è tutta esausta e consumata nell' uomo di Nazaret? Forse dopo di lui se ne abbreviarono i confini e l' eterno divino si è concentrato in lui solo? Non credo che la virtù delle creazioni morali, tanto sopita dallo stato scettico dell' oggi, non possa risurgere nel domani. Il Renan ha tutto il passato che gli dà ragione, e in un certo senso si può concedere a Gesù il primato ideale se lo si guarda come il legislatore della religione dello spirito, il creatore del sentimento puro, che rivelò in sè medesimo il cielo delle anime caste verso cui anelano tutti coloro che hanno fame e sete della giustizia. Ma se il cerchio delle rivoluzioni religiose è compiuto e Gesù rimarrà la più alta colonna nel cammino misterioso di Dio, quello delle rivoluzioni umane comincia appena e le sue vie non sono aperte peranco. La scoperta ultima dell' umanità, osserva acutamente Daniele Stern, è l' umanità stessa, e chi vorrà dire che in Gesù s' è chiusa per sempre l' immensa fecondità creatrice della coscienza? Il divino, se

mi fosse lecito a dire, ha una poligonia infinita e i rapporti che tiene coll' umano non sono fissi nell' immobilità dell' assoluto, quasi colonne d' Ercole della coscienza, ma si moltiplicano nelle evoluzioni sempre più vaste del relativo. « Il regno di Dio è dentro di noi » non solo, come disse Gesù, ma si fa da noi, e lo tiriamo ciascuno dal proprio fondo; l' umanità crea il divino colla miglior parte di sè, fabbricandosi intorno le fila d' oro di quella crisalide in cui si vagheggia trasfigurata nel proprio ideale, che si traveste nel tempo e illumina la storia cogli splendori di Dio.

V.

In che dunque è riposta l'originalità di Gesù? Non dubito a dirlo, nella coscienza ch' egli ebbe di sè, o meglio, nell' avere fatto della religione una coscienza. Gesù è il primo che *fece della coscienza una rivelazione di Dio*; l' immensità di quella rivelazione nel giro degli spiriti si distende quanto la legge di Newton nel giro dei corpi: ed in questo senso (e forse non l'intende altrimenti) io consento col Renan che Gesù non può essere sorpassato, non in quanto l' avvenire non ci prepari rivoluzioni più grandi e *più umane* della sua, ma in quanto la legge delle rivoluzioni religiose è trovata per sempre; saranno tutte rivoluzioni di coscienza, giacchè il « regno di Dio è dentro di noi. » Per ciò Gesù non è paragonabile a nessuno dei riformatori che lo precedettero e che gli somigliano.

in parte. La *Liberazione* buddica di Sakya-Mouni non è che la morte della coscienza che si disfà nel nirvana (1); Socrate, il Gesù della Grecia, introdusse, a suo modo, una rivelazione di Dio nella coscienza, ma dal martire d'Atene a quello del Gôlgota quale abisso! ciò che nell' uno è « voce divina » che ogni tanto lo ammonisce di dentro, nell'altro è compenetrazione ebbra e possente di tutta la vita trasfigurata nell' ideale; dalla riflessione psicologica dell' uno uscì la pallida famiglia dei sistemi filosofici, dalla coscienza dell' altro la religione fecondatrice dello avvenire; l' uno ti dà un metodo astratto che insegna la giustizia come un' *arte della ragione* (2), l' altro ti rivela « la virtù infinita di un'anima » secondo la bella parola del Quinet; giacchè Dio non esce dalle fredde premesse d' un sillogismo ma rampolla dalla spontaneità del cuore, e chi sa trasfondere nei secoli un sentimento nuovo, è mille volte più grande di chi scopre un nuovo metodo di scienza. Con tutte le sue conquiste la scienza ha così scarso dominio nel mondo, che non è nemmeno paragonabile a quello smisurato che ne tiene la fede. Il cenacolo austero della ragione è abitato da pochi; il resto, come dice il Renan, « livré au torrent de ses rêves, de ses terreurs, de ses enchantements, a roulé pêle-mêle dans les hasardeuses vallées de l' instinct et du délire, ne cherchant sa raison

(1) E. BURNOUF, *Introduction a l'histoire du Bouddhisme indien;* Paris, T. I. Appendice pag. 588 e seg. *Lotus de la bonne Loi.* BARTHELEMY SAINT-HILAIRE, *Le Bouddha et sa religion,* Paris, parte I, c. 4, pag. 130 e seguenti.

(2) GROTE, *History of Greece,* London. T. VI, c. 68.

d'agir et de croire que dans les éblouissements de son cerveau et les palpitations de son coeur. »

Oh fortunati quei giorni di rinascita, quando le correnti dell' anima si alzano quasi commosse da una virtù più forte, e ognuno più avidamente si abbevera di fede e di amore! Noi, figliuoli mesti di un' età scettica, potremo noi pareggiare il già fatto da questi illusi dell' ideale? e per solo potere consapevole di ragione saremo capaci di quelle cose divine che uscirono dal sentimento? Questo vero la cui conquista domandò tante battaglie di secoli e tanto sangue di martiri, ci basterà meglio del sogno a ristoro del nostro pellegrinaggio? Ed il sogno delle antiche fedi rotto e disperso da tanta luce di scienza, rigermoglierà forse con altre forme? Non so: pur meglio è recidere colla coscienza i dubbi della scienza, e piuttosto che inaridirsi in un scetticismo inerte e in una tristezza querula e fiacca, solleviamo in alto i cuori orfani, scongiurando, se non sono fuggite per sempre, le grandi speranze a ridiscendere sulla terra. Risuscitiamo il Dio dell'anima se quello dei sillogismi boccheggia nell'agonia. La sete della giustizia, la libertà che si ribella a le tirannidi della menzogna, non han d' uopo nè di simboli nè di chiese. Chi sforza le porte del cuore e le coscienze renitenti aggioga ad un dogma, tradisce Gesù; se il regno di Dio è nella coscienza, come si vuol propagarlo schiacciandola? Si slarghino invece i padiglioni di questo regno novello che non rifiuta nessuno, ov' è salute per tutti gli uomini di buon volere, ove s' accolgono quei santi apostati del passato che da S. Paolo a Lutero, da Bruno a Lamennais,

sostennero per conquistarselo gli scherni delle moltitudini stolte che avrebbero dovuto inginocchiarsi sui loro passi. Paradiso delle intelligenze redente dai gioghi e dei cuori conserti fraternamente nella carità del sagrificio, in cui, senza trafficare le ricompense d' oltretomba, si inneggia da tutti a quell'adorabile verità che sola è madre dei liberi.'

I FILOSOFI ITALIANI

DEL SECOLO XIX.

I.

La filosofia italiana del secolo decimonono domandava una storia. Qualunque sia il valore scientifico di tante speculazioni, pur siccome si consociano ai più grandi problemi del mondo moderno, e scossero la coscienza sonnolenta d' un popolo, fa duopo investigarne le ragioni storiche, trovare le cause per cui questi sistemi filosofici siensi miseramente scomposti al contatto delle scienze biologiche.

La storia di questi sistemi, se fatta colle debite norme, può gittare molto lume sulla secrezione filosofica dell' Italia moderna: giacchè la storia è sempre fruttuosa, anche quando svela le miserie dello spirito umano; e se il nostro orgoglio di pensatori si sente offeso di uno spettacolo che accusa la nostra intellettuale fatuità, se questa Penelope umana così pronta a disfare di notte la tela fabbricata nel giorno, può far sorridere chi non guarda che a sommo delle cose, e passa spensierato davanti all' enigma che ci si pianta sulla via dolorosa del vero; la curiosità del critico si

sente attirata a questi fenomeni strani della ragione, ed anche dalla sua condanna trae argomento di salute scientifica.

Il professore Ferri fu il primo che col suo *Saggio sulla filosofia italiana del secolo decimonono* abbia tentato di esporne la storia. Un' opera siffatta non deve sfuggire alla critica, e per l' indole dei problemi che tocca, e le congiunture che tiene col nostro rinnovamento civile, si raccomanda alla meditazione di tutti coloro che non si disavvezzarono ancora dalle gravi indagini sull' umano destino, e, in questa ecclissi ignobile di materia, non si rassegnano così di lieve a rompere fede a quell' ideale che, comunque si voglia comprendere e qualunque ne sia l'origine, è la forma più alta dell'Essere.

Il Ferri non aspetta certo le lodi che si dispensano pietosamente agli scrittorelli ancor gracili nella rude palestra del pensiero; egli è un abile pentatlo a cui non talentano le carole, nè si compiace d' una critica molle troppo ai sentimenti che non riguardano la scienza; ei la vuole austera, franca, devota più alla verità che agli uomini; e il suo libro è tale che veramente la merita. Io non appartengo, per la natura dei miei studi e il diverso metodo adoperato nella ricerca delle cose, alla sua scuola, anzi dichiaro aperto che non credo all'efficacia di nessun sistema, e che mi sembra inevitabile, come dirò più sotto, una profonda rivoluzione negli studi filosofici, che li sottragga finalmente alle formole astratte, e li rigeneri nella circolazione delle scienze fisiche e storiche. Pur lungamente devoto alla filosofia, anche dopo il divorzio che

ho fatto da lei non le serbo rancore; giacchè nella rude officina dei sistemi da cui sono uscito per sempre, acquistai quei virili abiti e quell'amore inestinguibile di libertà che m' ha sorretto nell'avversa fortuna. Non sono dunque nemico della filosofia, ma avversario onesto di quelle speculazioni che non corrispondono al reale qual' è.

II.

La filosofia italiana del secolo decimonono è un fenomeno importante e fa d'uopo per ben comprenderlo, d'un intelletto esercitato, d'un'erudizione sicura, d'un'arte fina nel coordinare la materia; poichè non basta esporre i fatti sovrapponendo capitoli a capitoli, ma conviene che ciascuna parte risponda all'altra per modo che il libro, a dir così, cresca nel pensiero medesimo che lo informa.

Al Ferri non manca nè l'esperienza dei sistemi nè l'ingegno sagace; la sua cultura non gli viene di seconda mano ma è frutto di letture assidue e meditate. I filosofi che espone e che giudica, gli ha letti, le loro dottrine ventilate a lungo con esame severo; possede una pacatezza di giudizio che lo toglie alle astiose polemiche di setta; tu nol vedi mai, come avviene di spesso in Italia, parteggiare per un sistema che egli tenga per vero e al quale sacrifichi senza giustizia ogni altro sistema; non ha quindi la ferocia stolta del dommatismo che dal suo Sinai anatemizza

le dottrine avverse; egli appartiene alla scuola eclettica, ma senza le intolleranze francesi; investiga il succedersi dei sistemi, gli espone con lucidezza benchè in una lingua straniera, e tu leggi il suo libro senza stancarti, malgrado l'aridità della materia e lo spettacolo noioso di queste discordie del pensiero speculativo che par destinato a logorarsi nel vuoto. Egli s'accosta all'idealismo temperato ed ha una certa flessibilità che non disdegna le scienze contemporanee; per ciò, malgrado la sua tenerezza filosofica per qualche vecchio archimandrita, non trasmoda al di là del vero.

Ma nell' opera del Ferri, si trovano alcuni difetti che in parte dipendono dai sistemi che espone, e in parte dal modo col quale gli espone. Leggendo la sua storia filosofica t'accorgi che manca di *unità*, in questo senso, che nei diversi sistemi non c'è connessione; nè questo è colpa del Ferri ma della materia stessa che ci narra; giacchè la filosofia italiana del secolo decimonono non costituisce un tutto che si risponda nelle varie sue parti, ma è piuttosto una sovrapposizione di sistemi che vengono l' uno dopo l' altro, a somiglianza degli strati che si addossano poco a poco negli ipogei fossili. Nessuno sforzo d' ingegno potrebbe coordinare in un tutto questa successione di sistemi che si rivela nella filosofia italiana; nè tu discerni alcun legame tra l'idealismo del primo periodo e l'hegelianismo del secondo; fra l' Idea di Gioberti e l' Idea di Hegel c' è tutta la rivoluzione del mondo moderno, l' una è trascendente l' altra immanente. La filosofia italiana non ebbe una evoluzione organica ed originale.

Ora il Ferri avendo fra mano una materia che si ribel-

lava ad ogni unità, non ha potuto fare un libro in cui si vedessero i diversi sistemi generarsi fra loro, come nella Germania da Kant ad Hegel; ma invece gli ha esaminati l'un dopo l'altro con nessun altro vincolo che quello del tempo in cui apparvero. Egli s'adopera invano a coordinare le dottrine filosofiche ch'espone, e a ritrovare, se fosse possibile, la legge storica della filosofia italiana, ma non vi riesce, e quella che ei crede essere una legge storica, è una formola che non corrisponde alla evoluzione storica del pensiero italiano. Diffatti quando dice che la filosofia italiana uscì dal sensismo e giunse all'idealismo, che cosa v'impari di nuovo? Queste categorie nelle quali si costringe il pensiero non t'insegnano nulla della natura storica di quel periodo; e quando tu hai appreso che la speculazione italiana ondeggiò sempre intorno ai due poli del sensismo e dell'idealismo, avvicinandosi, dove più e dove meno, ora all'uno ora all'altro, non ti resta che un concetto indeterminato del periodo stesso in cui cospirarono molte cagioni che il Ferri non ha cercate, credendo di spiegarle tutte con quella formola.

Oltre a ciò parmi che l'egregio professore non abbia notato abbastanza il problema religioso del secolo decimonono e le sue relazioni col problema filosofico anche in Italia. La connessione che c'è tra l'uno e l'altro e le speciali attinenze della filosofia italiana colla scuola teologica, sono due fatti che uno storico della filosofia non dovea trascurare. Il Ferri invece staccando del tutto la scuola teologica dalla filosofica, e mettendola infine del libro piuttosto come appendice che come parte necessaria della storia che narra, mostrò di non

avere compreso le relazioni del problema religioso col filosofico. Bisognava non rilegarlo in fine dell' opera, ma cominciando dalla reazione cattolica del quindici investigarne la connessione cogli studi filosofici. L'apparita del problema religioso sul nuovo orizzonte del nostro secolo, era già per se stessa una rivoluzione di cui oggi appena se ne manifestano gli effetti, giacchè la prima volta la critica, matura per tante scoperte nelle scienze fisiche e storiche, affermava se stessa e traeva dinanzi a se, come a giudice inappellabile, i due grandi fenomeni della storia, la religione e la filosofia; e mentre per lo innanzi gli studi filosofici e religiosi erano staccati come due ordini indipendenti di verità, nel nostro secolo si compenetrarono insieme da parere due diverse forme d' un contenuto stesso. Quindi i pensatori italiani, qual più qual meno, si risentono tutti del nuovo stato critico delle coscienze.

Il Gioberti addentellò profondamente il problema filosofico col religioso nella sua formola ideale che dovea contenere in se stessa il doppio aspetto del pensiero moderno, e la connessione organica della scienza colla fede, del naturale col sovranaturale. Quella formola non può sostenersi davanti alla scienza, ma tiene una speciale importanza storica come indizio del modo con cui i filosofi italiani trattavano il problema religioso. Conveniva dunque tenere conto del clima storico nel quale s' è prodotta la nuova filosofia italiana ; anzi dirò francamente che il suo primo periodo non uscì mai dal giro teologico, tanto che, malgrado le frasi eretiche di cui la spruzzarono, e lo scandalo che destò per

certe velleità scientifiche presso la setta degli infallibili, malgrado gli anatemi scagliati sul suo capo, la filosofia italiana si mantenne sempre devota al verbo ieratico, e non meritava certo nè l' inno dei liberali nè le maledizioni di Roma. Fu dunque il problema teologico che suscitò fra noi quel po' d' idee filosofiche che ci bollicavano nel cervello, e che spiega l'apparita del *Primato* per restaurare la scienza sulla base latina, spostandola dalla base germanica che le aveva dato Kant. Chi non cerca le ragioni storiche del pensiero italiano con queste norme, corre pericolo di non intenderne la natura; anzi io credo che il Gioberti avesse notato dove era veramente il problema per l' Italia, facendo della sua filosofia non tanto un sistema scientifico quanto un postulato etnico. Ed appunto nel trasferire che egli fece la filosofia dalla morta atmosfera dell' astrazione nella coscienza storica delle schiatte rinnovate dal cristianesimo, è riposta la originalità delle sue dottrine; originalità che nascondeva un grave pericolo ma che mostrava nel Gioberti un intelletto possente ed audace.

Diffatti egli considerò l' intuito dell'atto creativo come qual cosa di proprio alle schiatte latine trasformate dal cristianesimo, tanto che, quantunque virtualmente radicato nella ragione umana, in queste sole schiatte in cui si esprime e si compie l'antica rivelazione ieratica, se ne trova la coscienza piena; e credette scoprire nella famiglia italiana la più sincera rappresentante di quel principio nel quale consisteva la redenzione del mondo moderno disviato da tre secoli di scienza eretica. Quindi, per il Gioberti, il *Primato* italiano scaturiva da una trasmissione ereditaria dell'intuito che noi,

siccome deposito sacro, dovevamo custodire in mezzo all'eterodossia delle genti germaniche; per ciò il Gioberti chiamava l' Italia la nazione sacerdotale, e da ciò quel suo nuovo concetto del cattolicismo, che come traduzione sincera della formola ideale, diventava fra le sue mani un mezzo efficace di risorgimento civile, consertandosi senza suo danno a tutte le libertà del pensiero e della coscienza. Tale era negli intendimenti del Gioberti la restaurazione della filosofia e della religione italiana, le quali essendo due aspetti diversi d'un principio stesso radicato nel genio della nostra nazione, faceva dell' Italia un' arca di salute nel naufragio dei popoli d'occidente. Tenuto in fatti per vero che l'Italia fosse destinata a propagare nel mondo moderno l'assioma di creazione, come le razze semitiche erano destinate a propagarlo nell'antico, ognun vede che il primato italiano sarebbe stato incontestabile, il cattolicismo civile sarebbe divenuto fattore di libertà, e la scienza non avrebbe potuto staccarsi dalla religione, poichè tanto l'una quanto l'altra sarebbero uscite dal medesimo fondo ideale. Ma, pur troppo, l'ipotesi pontava tutta soprà una base assai fragile; quell' assioma fantastico ci rimenava con altra forma alla vecchia scolastica, e contro di esso cospiravano tutte le scoperte delle scienze sperimentali. La creazione individuata in un Essere che dà vita e legge all' esistenze uscite dal nulla, è uno di quei miti filosofici che restano ancora impigliati nella ragione, come gli organi spenti nelle faune e nelle flore superstiti; la salute dello spirito umano è riposta nel distaccarsi da questo mito come dannoso al suo sano sviluppo, e

ripugnante a quella varia flessibilità delle schiatte indo-europee che concepirono il mondo in guisa diversa, e sentirono più profondamente l'immanenza, la necessità, l'unità della vita.

Il Gioberti adunque, malgrado gli sforzi del suo ingegno e della sua facondia, ostinandosi in un assioma più semitico che aryano, più teologico che filosofico, non potè restaurare nè il primato italico nè la salute della scienza nè il cattolicismo civile, mentre da una parte l'immobilità del dogma che si congelava nel *Sillabo*, dall'altra il moltiplicarsi delle scienze fisiche e storiche che rompevano gli antichi gironi della teologia, aprivano fra l'Italia e il papato un abisso che nessuna virtù d'avvenire può vincere. Da ciò quelle contraddizioni frequenti, quella pugna intestina di idee che rivelavano nel filosofo torinese una mente irrequieta ed incerta, quegli ardimenti improvvidi che rasentavano il razionalismo i cui germi si trovano pur nelle prime sue opere; quella rivoluzione latente, che, rimovendolo sempre più dall'atto creativo, lo avvicinava al panteismo germanico; da ciò tu hai un secondo Gioberti che sorge sulle ruine del primo, l'audace razionalista che disfà poco a poco l'antico cattolico, e il *Rinnovamento* e la *Filosofia della Rivelazione* che contraddicono, in gran parte, la *Teorica del sovranaturale*, l'*Introduzione* e il *Primato*. Il Ferri poteva dare più evidenza a questa grande figura del nostro risorgimento e dimostrarci il carattere etnico della formola giobertiana, la compenetrazione reciproca dei due elementi filosofico e religioso nel suo sistema, il dissidio inevitabile che dovea generarsene, l'impotenza scientifica di un tale sforzo, e

la necessità di riprendere il problema italiano con altri intendimenti, che riuscirono a tor via quell' assioma impossibile. Allora si sarebbe spiegato meglio un fenomeno che parve strano, cioè come nel secolo decimonono, dopo tante rivoluzioni del pensiero e della coscienza, un uomo abbia potuto spezzare il letargo d'una nazione e crear tanto folle entusiasmo da persuadere ai nipoti di Dante, di Bruno, di Macchiavelli, di Alfieri, che la salute d'Italia sarebbe venuta dalla Roma papale, e che il cattolicismo serbava il germe d' un rinnovamento europeo! Il Gioberti ci ha scossi tutti perchè rimescolò con superba compiacenza il vecchio sangue pelasgico, infondendo nelle vene esauste dell' Italia una vita superstite; ma la demenza fu breve, sbollì l' entusiasmo, svanirono le speranze, e dalla sommità sognata di un primato impossibile siamo precipitati nella nostra miseria, che ci parve più vergognosa avendola innanzi coperta cogli stracci della porpora avita.

Il secondo periodo della filosofia italiana, cioè l' introduzione dell' hegelianismo, vien giudicato dal Ferri con severa imparzialità, e senza mostrarsene amico non disconosce il grande e il nuovo di quel sistema titanico. Ma non mi parve abbastanza notato l'antagonismo di questa filosofia colla precedente, anzi mi sembra ch' ei riconosca una certa affinità fra l' idealismo italiano e l' hegeliano. Non si vuol negare che il sistema di Hegel penetrando in Italia abbia rotto il vecchio stampo della nostra filosofia, e divezzandoci dal paolottismo filosofico delle scuole abbia eccitato una famiglia di pensatori liberi e arditi, fra cui il Vera, lo Spaventa,

il Fiorentino. Ma l'hegelianismo è uscito dal cervello germanico come il portato di una lunga gestazione di secoli che lo prepararono, ed esprime quanto v' ha di più profondo nella coscienza di quel gran popolo, quindi si trova essere al polo opposto della nostra filosofia; infatti i filosofi italiani i quali costituiscono la scuola nazionale e rimasero più o meno fedeli alla tradizione cattolica, sono avversari di Hegel e tentano di spiegare in modo diverso da quel filosofo il concetto del mondo e di Dio. Per ciò se il Vera, l'apostolo battagliero dell'Hegel, difendendo il maestro ti snuda le contraddizioni e gli assurdi di quella dualità falsa che lo spiritualismo attribuisce alle cose, io non so dargli torto. La creazione *ex nihilo* è un controsenso scientifico, e coloro che per salvare l'assioma pericolante cercano, come il Mamiani, d'introdurvi un che di necessario, lo distruggono senza volerlo. Il Ferri che rispondendo al Vera gli accorda l'assurdo della creazione libera, non si accorge che con una creazione necessaria, immanente ed eterna, ruina da capo a fondo l'edificio dello spiritualismo eclettico, e che i concetti di libertà, di contingenza, di personalità, di finito e di infinito, ricevono un contenuto diverso dal primo, e che dando ragione su questo punto agli hegeliani, gli convien dichiarare come fallita la dottrina di quei filosofi che difende.

Avrei qualche dubbio su ciò ch'ei dice intorno la scuola scettica la quale, venuta dopo che il dogmatismo aveva fatto mala prova di sè, meritava di essere meglio compresa; tanto più che lo scetticismo scientifico non è indizio di spossatezza intellettuale e parto di menti

frivole che si pompeggiano nelle contraddizioni dei sistemi, e contemplano le cose umane come uno spettacolo che tien desta la loro curiosità. Lo stato scettico del secolo decimonono s'attiene invece a cause storiche molto profonde, e rivela un dei più grandi rinnovamenti del pensiero moderno. La critica scettica non rifiuta il vero ma l'assoluto nel vero, e quindi rifiuta ogni dogmatismo religioso o filosofico ; tutti coloro che, dopo Kant, stimano impossibile una restaurazione dell'assoluto, sono, più o meno, scettici. Ora io credo che lo scetticismo sia un, direi quasi, ventilabro dello spirito umano che purifica la mal'aria dei sistemi che l'hanno impaludato fin qui ; non avesse fatto altro che spazzare via quel tanto ingombro dogmatico che pesa sugl'intelletti moderni, avrebbe fatto anche troppo per essere benedetto dalla scienza.

Perciò Ausonio Franchi non è mai lodato abbastanza, nè si poteva con logica più salda e con ardimento maggiore disfare il vecchio edificio ontologico delle nostre scuole. Le sue *Lettere* al Bertini sono stupende di dialettica, nè fu scarso il frutto che ne trassero le giovani menti italiane che cercavano ancora dubitanti il problema della vita. Il Ferri si maraviglia che nessuno abbia risposto a quel libro ; oh ! non hanno risposto, egregio professore, perchè non potevano, tanta è la evidenza in cui mise le contradizioni e gli assurdi della scuola ontologica. Già prima di Ausonio Franchi, Giuseppe Ferrari aveva dimostrato l' impotenza del dogmatismo a risolvere il problema delle cose, snudando con una crudezza di analisi che sembrò troppo audace le antinomie del pensiero ; e questi due scettici

spezzarono concordi il giogo dell' ortodossia filosofica. Ma, s' io non erro, nessuno di essi possiede il senso storico delle idee; il Ferrari s' aggira sovente in un orbita di paradossi nebbiosi, tra cui brilla qualche lampo di genio; è sistematico troppo e sacrifica ad alcune sue formole la complessività dei fenomeni. Ausonio Franchi, abbattitore titanico, s' arresta a mezza via, e dopo di avere tolto di mezzo l'assoluto ontologico, egli ti parla d'un pensiero che ha leggi ed organismo da sè. Per cui la scuola scettica fermandosi troppo nella psicologia astratta e punto nella sperimentale, si trova essere del pari nemica della metafisica e del positivismo.

La natura speciale dello scetticismo italiano che da una parte si stacca dall'assoluto e dall'altra non sa entrare nell'evoluzione storica del relativo, il Ferri poteva analizzarla con più larghezza; allora avrebbe anche meglio compreso il nuovo positivismo italiano rappresentato dal Villari, dall'Ardigò, dall'Angiulli, dal Gabelli, fra gli altri contemporanei. Qui il Ferri doveva esporci le ragioni storiche di questo positivismo che turba i sonni alla *Filosofia delle scuole italiane*, esaminare lo stato recente della scienza, segnando in questa confusa discordia di metodi la via nuova per cui si mette lo spirito umano, separarne quello che è caduto e che nessuna forza può rimettere in piedi, da quello che può cangiarsi senza perire. A dir breve, uno storico della filosofia italiana del nostro secolo doveva proporsi questi problemi da sciogliere: il pensiero filosofico è destinato a trasformarsi? qual' è l' avvenire della filosofia, e a quali patti lo avrà? come s' è fatta la *critica della ragion pura*, non sarebbe da farsi la *critica della ragione*

storica? l'*a priori*, come lo chiamano, dello spirito umano sarebbe forse un'illusione psicologica che converte in una specie stabile l'esperienza organica del cervello?

III.

Se il Ferri avesse esaminati questi problemi che appartengono alla scienza contemporanea, avrebbe dato alla sua storia quel valore scientifico che non ha, ed avrebbe anche meglio giudicato gli effetti della filosofia italiana. Pur troppo, confessiamolo aperto, tutto questo superbo vento filosofico cadde in poco d'ora e nessuno se ne ricorda. Quelle formole ambiziose colle quali si presumeva dar leggi alla scienza, quella mediocrità di speculanti che pullulavano a piè dei maggiori intelletti e vociavano dalle cattedre sull'*ente possibile*, sull'*atto creativo*, sull'*intuito*, sull'*assoluto*, coprendo con vocaboli sonori una grande ignoranza; quel polipaio di miti filosofici dai quali i più non sanno spiccarsene ancora, e gli usciti di fresco ne portano, a dir quasi, uno strascico che gli accusa da lungi; quella svogliatezza di coltura scientifica, quella fatuità petulante che sorride all'esperienza storica credendosi avere in mano la chiave privilegiata del vero; tutto ciò è retaggio deplorabile di queste scuole in cui s'è mortificato per tanti anni il genio italiano.

La nostra salute non si può riacquistare che ad un patto, cioè di rompere per sempre le maglie platoniche che ci hanno costretto in un gineceo intellettuale;

anche il pensiero è storico, cioè non sorge istantaneo, quasi specie stabile campata negli organi; il pensiero si fa poco a poco in nuovi *centri organici*, come li chiama Claudio Bernard, si svolge con potenze nuove, e si forma diversamente secondo il diverso atteggiarsi della storia. Fino a che si cercheranno le leggi delle cose nella trascendente unità del pensiero, sarà sempre uno sforzo nel vuoto; s'aggiungeranno sistemi a sistemi, ma non si fonderà nulla di veramente scientifico. Cotesto *a priori* di cui tanto si parla, se fosse meglio studiato, si risolverebbe in una serie di esperienze storiche convertite nell'inconscio organico. Se le scienze contemporanee si sono tutte staccate dalla metafisica, se, malgrado l'affaccendarsi di certe scuole che vorrebbero introdurvela ancora, tutte la sdegnano o al più le concedono con una ironia mal dissimulata il paese nebbioso delle ipotesi, ciò vuol dire che il nostro secolo omai sa che i modi del reale son due: la natura e la storia; che le leggi fisiche e storiche rampollano solo dall'investigazione comparata dei fenomeni, e che il pensiero è un fenomeno anch'esso le cui leggi non si possono scoprire se non cercandone l'evoluzione storica al di qua e al di là della coscienza (1). Quindi la necessità di un rinnovamento degli studi filosofici e la morte sicura della vecchia metafisica. I problemi delle cose non si sciolgono più con sillogismi ma provando e riprovando con ostinate analisi

(1) MAUDSLEY. *The Physiology of Mind.* London, 1876. Preface — Al di quà della coscienza c'è l'inconscio organico che si distende per tutti i centri nervosi, al di là della coscienza c'è l'inconscio storico in cui si risolve e si compie l'esperienza moltiplicata degli organi stessi.

sui fatti medesimi; il problema del pensiero si converte nel problema della vita, la psicologia nella fisiologia, l'essere in sè nei fenomeni.

Con ciò non si pongono confini alla scienza; lo spirito umano abbatterebbe le colonne d'Ercole, che si osassero piantare dinanzi a lui per impedirlo nel suo cammino. Ma la scienza ideale non è fatta, si fa sempre, perchè s'ingenera da tutti i criteri delle scienze sperimentali; salirà sempre secondo che saliranno con essa le scoperte del vero. In tal modo la filosofia non costituisce una scienza che stia di per sè, ma è quasi la coscienza di tutto l'umano sapere; verbo immortale che echeggia ad ogni stagione del tempo e si move eternamente giovane per la via della vita.

ALEARDO ALEARDI

Aleardo Aleardi, l'illustre e simpatico autore delle *Lettere a Maria* e del *Monte Circello,* fu segno a lodi smisurate, che, più tardi, gli si convertirono in condanna dolorosa ed ingiusta. Lo chiamarono poeta di genio ed ora glie ne contendono anche il nome; ieri sull'altare, oggi nella polvere.

Donde ciò ?

Quella sentimentalità mezzo mistica mezzo scettica che si colorava in un ideale ondeggiante e vago, quella irrequietezza superba ed acre in cui si disfogava la ribellione per la patria schiava, quelle intuizioni della natura come ce l' avea discoverta la scienza, quelle forme ardite, svelte, bizzarre, qualche volta, ma che recavano un'impronta originale, quella flessibilità molle del ritmo armonioso, quelle metafore con cui t' illuminava le sue fantasie liriche, quello sdegno trascendente che lo mantenne sempre sulle sommità olimpiche dell'arte, tutto ciò costituiva nell'Aleardi un poeta popolare e ci spiega l'entusiasmo per i suoi canti.

V'era qualcosa di nuovo che ci scosse e ci inebbriò tutti, nè si pensava ad analizzare il poeta, a domandargli se veramente c' era in lui la rivelazione d' un ideale sconosciuto, o se invece ripetesse, con altre forme, il vecchio ideale tramontato dalla ragione, se l' ispirazione era organica ed una o non piuttosto ci simulasse di sotto al ritmo affascinante del verso i frammenti d' un pensiero impoetico. L' oppressore ci sferzava ancora le schiene, sollevava le forche, ed attizzava i tumulti improvvidi per attuffarli nel sangue. Quel giogo abbominando era omai divenuto intollerabile, domandavamo tutti uno spiraglio allo spirito incarcerato, domandavamo una voce che protestasse per tutti, e quando s' annunciava un canto dell' Aleardi, i cuori si dilatavano, benedicendo il poeta che provocava la rabbia austriaca con una di quelle canzoni magnanime colle quali sagrificava all' indipendenza della patria l' indipendenza dell'arte.

Ora que' sentimenti sono svaniti ed il poeta ci pare men grande. Ei lo sapeva che molte delle sue canzoni sarebbero morte quel giorno che la patria risorgesse, ma forse non s' aspettava che l' evoluzione storica avrebbe oltrepassato per sempre quel suo mondo fantastico. È quì, s' io non erro, la causa dell' impotenza contemporanea nella poesia creatrice, e della decadenza di alcune forme del sentimento che più non s'accordano ad un concetto scientifico della vita.

L'Aleardi sorvenuto un po' tardi quando la rivoluzione romantica s' era omai chiusa, ne riprodusse alcune parti con una grazia pudica, fine, e, direi quasi, voluttuosamente gracile. La natura, come la sente

l'Aleardi, ti piace ma non ha profondità lontane, non visioni inebbrianti, non vita intensa e piena; l'imaginazione vi sorvola dolcemente cogliendone le bellezze tenui e fuggevoli. Ei fonde le reminiscenze altrui, a somiglianza delle armoniche le quali vibrano intorno ad un tono.

. . . . . allora le infinite
Voci che a' suoi devoti invia natura
Da la terra, dal mar, da le profonde
Nebulose del cielo, ad una ad una
Percotevan nell'anima echeggiante
Del giovinetto. Tal che a te querele
D' una calandra; al vespertin tintinno
De la reduce mandria; a le opaline
Ali d' una libellula che danza
Sovra un tappeto di palustre lemna;
A un gemito di vento; al subitano
Illuminarsi di soggetta villa
Per un notturno lampo; a le pesanti
Gocce di piova che l'april balestra
L'aure odorando di percossa polve,
Via per lo mar degli esseri vogava
L'agil pensiero, ed era tutta vele
La navicella de l' ingegno mio.
. . . .
. . . .
Alfine il tormentato aere si calma
E in un rimoto lampeggìo, dilegua
La congiura dei nembi. Irrequïeto
Tergendo de la molle ala le piume

Scuote i fogliami che gli fero ombrello
L'augelletto, e giocondo vola via:
Manda il ramo una stilla e par che pianga
Dell' ospite cantor la dipartita.
Nuvole d'oro di fugaci insetti
Nati al mattino e al vespero già vecchi,
Quasi vispa e sottil polvere alata,
Riedono ai balli vorticosi, e il capo
Mortificato dal flagel dei venti
Rïalzando le candide ninfee
Tornan regine de la lor palude.
L'aura che novamente s' inzaffira
Odorosa pei dittami percossi
E dai lavacri turbinosi astersa,
Ne le purpuree lontananze al guardo
Ogni rimoto päesel consente.

. . . .

. . . .

Ogni eminenza dopo la procella
Versa per cento conche
In curve e fuggitive
Cascatelle il soverchio della piova:
Suonano le spelonche
A la cadenza di frequenti stille:
Brilla l' immenso verde,
E tutta di vaganti iridi piena
È la silvestre scena.

. . . .

. . . . . Ai piedi delle selci
Coronate di felci, esce il ciclame
Profumando; e la vite

Selvatica diffonde
Lontanamente i balsami rapiti
Dal venticello ch' alita sull'onde.
Nasce, amoreggia, e muor fra le dorate
Selvette tenuissime dei muschi,
Un mondo di viventi atomi a cui
Sembra una stilla di rugiada un lago.

In nessun altro poeta contemporaneo ti si rivela un sentimento sì largo e sì limpido della natura come nell'Aleardi, benchè qualche volta vi si pompeggi un po' troppo e rasenti il contorto ed il fantastico.

È quì, s' io non erro, la parte originale della sua lirica, non nelle idee filosofiche in cui si piace. L'Aleardi non ha provato che a mezzo la rivoluzione scientifica del secolo decimonono. Nelle *Lettere a Maria* e nelle *Prime Storie* affronta, a suo modo, i grandi problemi moderni, ma si vede che non gli ha esaminati a lungo nè attraversati col dolore dello spirito dubitante. Ei s' è arrestato al vecchio teismo, nè vide o non volle vedere il nuovo concetto del mondo che ci venne dalle scienze fisiche e storiche.

Nelle *Lettere a Maria* c' è tutto l'Aleardi, nè credo ch' egli abbia superato nelle sue liriche più recenti quella prima rivelazione del suo sentimento poetico. È una specie di odissea verso un ideale trascendente di due anime innamorate e sdegnose dei gioghi sociali. La sua Maria è una creatura stanca, malinconica, un po' scettica, che s' abbandona a quel viaggio d' esuli. Ei le narra la storia della sua giovinezza, l' idillio domestico, le procelle dei sensi, le audacie della ragione,

gli abbattimenti disperati, la scoperta di Dio sulla tomba de' suoi cari perduti, l'immortalità dell'anima attraverso la vigilia degli organi. L'Aleardi, ci ha dato il suo viaggio dell'oltretomba, in cui non si discende per i gironi della morte ma si ascende di cielo in cielo a contemplare il gran mar dell'essere, dal quale erompono i mondi sereni, ridenti, freschi come vergini preparate ad una danza.

Vero è ben che il cielo di Cristo gli si dilegua in quella immensità dei mondi seminati per lo spazio, nè si comprende in qual luogo uranico potrebbero adunarsi gli spiriti pellegrini dalla carne, tanto più che la biologia contemporanea spezzò loro per sempre le ali, e non permetterebbe più le scorribande audaci ch'erano soliti a fare nel medio evo. Ma il poeta non se ne cura; gli basta d'avere un campo dischiuso per pennelleggiarvi una carta fantastica da riportare più tardi alla sua Maria come frutto del viaggio. Il suo verso è molle, armonioso, splendido, ma le ragioni ch'ei mette innanzi a persuadere la bella miscredente, son quelle appunto che produssero i miscredenti di tutti i secoli; anzi non sono ragioni scientifiche ma velleità del sentimento che si fa centro del mondo, e commisura dall'atomo umano l'infinito vivente.

Quell'immortalità vagheggiata è un mito filosofico e nulla più; e se la sua Maria gli avesse dato sorridendo a leggere il Biedermann, (badi ch'è un teologo razionalista di Zurigo) là dove dimostra che l'immortalità individuale repugna alle leggi antropologiche e non è nemmeno necessaria all'ideale religioso, non so come il poeta se ne sarebbe sdebitato colla risposta.

Ma a quel tempo non si leggevano in Italia le cose tedesche, e l'odio verso « l'eterno barbaro » dispensava i nostri poeti dall' « urlare la lingua di Lutero. »

Anche il Dio d'Aleardi è somigliante ad un Proteo che sguizza di mano a chi vorrebbe sorprenderlo. Ora ti simboleggia l' inconscio della natura e della storia; ora trascende la natura che punta verso di lui come a termine fisso; ora è il Dio personale che crea dal nulla le cose dietro gli archetipi della sua mente; ora è la vita inebbriante, sacra, immensa della natura, il Dio di Lucrezio, di Spinoza, di Göthe. L' Aleardi condanna « la scienza prometea » perchè gli rapisce il Dio di sua madre, collocando il nulla nel cuore dell' universo, e risuscita lo spettro impoetico della materia per isbigottire le timide fedi dallo scempio scientifico della ragione contemporanea. Egli abbomina la scienza atea e la materia che impera colle sue leggi meccaniche per tutte le vie della vita.

Io gli rispondo che Dio non appartiene alla scienza, che nessuno esperimento fisico, chimico, biologico, storico, ce lo ha rivelato; che alle leggi meccaniche (e son dapertutto) ripugnano le volontà trascendenti; che un creatore come lo intendono i deisti è un gruppo d' impossibilità, e che per la scienza non v' è altro Dio che la vita eterna dell'essere il quale si rivela nei fenomeni senz'altro fine che di rivelarsi; che l'eredità della vita è immortale benchè l' individuo sia destinato a perire cogli organi; che solo colui sorvive a se stesso il quale partecipa dell' eredità ideale che ciascuno si trasmette nelle sacre panatenee dell' universo, e che gli stolti che non vi partecipano son destinati a morire

tutti, ed è giustizia che muoiano. Il sentimento può ribellarsi ma la natura non l'ode e va per le sue vie.

Se l' Aleardi m' avesse descritto nelle *Prime Storie* l' epopea dello spirito umano che si conquista l' infinito vivente, e m' avesse rivelato l' immortalità dell' ideale che sornuota ai naufragi storici, egli sarebbe stato il poeta del secolo decimonono. In vece si circoscrisse nelle leggende bibliche e cominciò col mito dell' Eden come fosse l'aurora del mondo. Se avesse saputo che v' è una Genesi caldea della quale la bibblica non è che reminiscenza, se avesse conosciuto le parti iraniche introdotte nella cosmogonia del Pentateuco, e gli influssi della mitologia babilonese, assiria, fenicia, che entrarono nella mitologia indo-europea, e avesse voluto col suo ingegno splendidamente assimilatore ridarci un nuovo poema della natura, ispirandosi alle grandi scoperte paleontologiche ed alla legge dell'evoluzione organica come la intendono Darwin, Spencer, Häckel, sarebbe stato il Lucrezio del mondo moderno. Basterebbe a provarcelo il frammento del *Monte Circello* dove espone con poesia maravigliosa la formazione geologica dell' Italia.

Ma lo spiritualismo romantico lo impaludò troppo nelle tradizioni, alle quali sovrappose le scoperte scientifiche senz'accorgersi che le une repugnavano alle altre.

La forma poetica dell'Aleardi, pur tra le molte disuguaglianze d' imagini, di sentimenti, di ritmi, è una delle più originali della nostra lirica contemporanea. Il suo concepire non approda al fantasma estetico che attraversando, per così dire, i flutti perigliosi delle imagini che gli si affollano intorno ed impedi-

scono, non di rado, ch' ei predomini nell' unità piena del ritmo. Con tutto ciò il ritmo aleardiano è parte organica del suo pensiero; distaccatelo dal ritmo e non vi restano che *disjecti membra poetæ*. Le parole come nota acutamente il Lewes (1) non sono soltanto simboli delle cose ma centri di associazioni le quali si producono dal suono; spostatelo, e l'associazione ideale diventa impossibile. V' è una parte inconscia nel sentimento poetico la quale non si manifesta che nel ritmo. L' Aleardi ne conosce i segreti ardui e nessuno dei poeti contemporanei lo vince da questo lato. L'episodio delle *Paludi Pontine* basterebbe a chiamarlo poeta.

Vedi là quella valle interminata
Che lungo la toscana onda si spiega
Quasi tappeto di smeraldi adorno,
Che de le molli deïtà marine
L' ormà attenda odorosa? Essa è di venti
Oblïate cittadi il cimitero;
È la palude che dal Ponto ha nome.
Si placida s'allungà, e da sì dense
Famiglie di vivaci erbe sorrisa,
Che ti pare una Tempe a cui sol manchi
Il venturoso abitatore. E pure
Tra i solchi rei della saturnia terra
Cresce perenne una virtù funesta

(1) H. Lewes, *The life of Göthe*, Leipzig 1864, T. II, pag. 230 « Words are not only symbols of objects, but centres of associations; and their suggestiveness depends partly on their sound. »

13

Che si chiama la Morte. Allor che ne le
Meste per tanta luce ore d'estate,
Il sole incombe assiduamente ai campi,
Traggono a mille quì, come la dura
Fame ne li consiglia, i mietitori;
Ed han figura di color che vanno
Dolorosi all'esiglio; e già le brune
Pupille il velenato aëre contrista.
Quì non la nota d'amoroso augello
Quell'anime consola e non allegra
Niuna canzone dei natali Abruzzi
Le patetiche bande. Taciturni
Falcian le messi di signori ignoti;
E quando la sudatà opra è compiuta
Riedono taciturni; e sol talora
La passïone dei ritorni addoppia
Col domestico suon la cornamusa.
Ahi! ma non riedon tutti; e v' à chi siede
Moribondo in un solco, e col supremo
Sguardo ricerca d' un fedel parente
Che la mercè della sua vita arrechi
A la tremula madre, e la parola
Del figliuol che non torna. E mentre muore
Così solo e deserto, ode lontano
I vïatori cui misura i passi
Col domestico suon la cornamusa.
E allor che ne venturi anni discende
A côr le messi un orfanello, e sente
Tremar sotto un manipolo la falce
Lacrima e pensa: Questa spiga forse
Crebbe su le insepolte ossa paterne.

Ma l'Aleardi, non di rado, s'arresta a mezza via ed il fantasma poetico gli sfugge di mano. La facoltà di trasformarsi nelle cose, nella quale è riposta la virtù creatrice del genio, come nota il Taine (1), nell'Aleardi è scarsa; ei le colora troppo di sè, le rimescola troppo nel suo sentimento, e quindi le adultera con imagini bizzarre e false. Nel *Monte Circello* ei s' è trasferito nel mondo fantastico di Circe, riproducendone la leggenda con verità di sentimento poetico; ma poco dopo ti deforma il mito di Omero, e l' immortale rapsodo che dovrebbe apparirti nel suo vestimento da ionio, cantando fra le ombre sacre dell' Ida e lunghesso i lidi sonori dell'Ellesponto, circonfuso di deità, di fragranza, di sorriso, invece ti si fa innanzi curvo e malinconico sull'abisso accordando la lunga arpa da cui scoppiano le note come scintille d'oro!

Non so se l' Aleardi la cui verde vecchiezza, somigliante a quella d'Entello, potrebbe, se gli piacesse, atterrare d' un colpo i petulanti omuncoli che gli abbaiano ai fianchi, concederà qualche nuovo canto all' Italia; ma se lo facesse, e si dispiccasse da quell'ideale impossibile in cui si chiude, io m'applaudirei per avere errato giudicando il poeta.

(1) H. TAINE, *La Fontaine et ses Fables*, Paris, 1861, pag. 66, segg.

LA NATURA FANTASTICA

E

LA NATURA SCIENTIFICA

> Nach ewigen, ehrnen
> Grossen gesetzen,
> Müssen wir alle
> Unseres Daseins
> Kreise vollenden.
> (GÖTHE, *Das Göttliche*.)

I.

Tre secoli di scoperte restaurarono nello spirito umano i danni ascetici del medio evo; il mondo moderno uscito fuori dalla natura fantastica, fabbricatrice d'inganni, penetrò nella natura scientifica, rivelatrice del vero. Che se qualche nuova ecclissi della ragione non risusciti dal loro letargo le vecchie demenze relegate nel fondo degli organi, la natura scientifica dominerà più e più la fantastica, e l'uomo, liberato per sempre dai falsi concetti, si conquisterà poco a poco la salute dell'avvenire.

Ma quanti sono i partecipi di questa epoptea redentrice che illumina appena le più alte cime della ragione contemporanea? Quanti coloro che si sottrassero al vile imperio di quella sirena che siede nel cuor delle cose, disviandoci nei laberinti perpetuamente

mobili del sogno? Conosciamo noi la natura qual'è? Pur troppo il balbettìo petulante delle nostre menticciuole acerbe, non di rado, si leva contro i suoi santi decreti, e le bestemmie, più o meno romantiche, dei nostri poeti abbrunarono, chi nol sa? l'immacolato splendore dell'infinito vivente. Non ci siamo peranco dislegati dal fantastico che rigermoglia a piè del vero scientifico, ci fingiamo, pur oggi, la natura a somiglianza delle nostre insanie; s'attentiamo di sforzare le sue leggi universali e fatali intorno la breve orbita dell'atomo nostro, e s'ella non ci ode per la sua via noi l'accusiamo chiamandola immorale e scettica.

Lasciatemi dunque toccare un poco, chè l'argomento domanderebbe ben più d'un discorso, da una parte in qual modo s'ingeneri la natura fantastica e i dannosi effetti che ne conseguono a chi vi crede, e dall'altra in qual modo la scienza, disvelando le leggi della natura com'è, corregga le fraudi del sentimento.

II.

La natura fantastica di cui ragiono, non è un fenomeno antico ma recente, anzi, in qualche parte, contemporaneo. Il mondo dei miti è sepolto per sempre negli ipogei storici e nessuna virtù di genio potrà risuscitarlo, giacchè l'esperienza degli organi, disusandoli dal partorire fantastico, li converte poco a poco in veicoli d'idee. La natura continuandosi nel cervello moderno, benchè vi si travesta anch'essa riflettendosi attraverso i centri nervosi, pure non si riproduce più in

quelle forme viventi chè crearono i cicli olimpici degli Dei, l'epopea delle avventure celesti, e il dramma degli eroi. L'imaginazione che generava i miti dai fenomeni esterni, benchè non del tutto inconscia, nondimeno traboccava sì forte negli organi impregnati delle cose, e l'esperienza storica era ancora sì breve, che la concordia del sentimento e della natura non potea debilitarvisi e, molto meno, scindersi in quell'antagonismo aperto fra l'ideale e il reale ch' è segno ed effetto d'un'evoluzione più recente. La natura vi si mostrava immediata e limpida, non le era d' uopo d' attraversare, come siamo obbligati di far noi, lo smisurato intervallo che la divide dalle prime esperienze.

Or dopo che l'esperienza, maturata dalle scoperte della natura, spostando continuamente i gruppi meccanici dei centri nervosi, li converte in un più alto stato intellettuale, allora fra la natura e la storia tu vedi quel dissidio che non avrebbe potuto manifestarsi quando la storia non s' era ancor fatta, e la coscienza vagiva appena confusamente nelle tetraggini della fauna umana. Di quì comincia il pericolo. La storia colle sue rivoluzioni tragiche ci par quasi un traviamento della natura, ed il *Re Nomos*, come lo chiama il poeta dirceo (1), l'eterno tirannico che ci affatica e ci condanna in un travaglio impotente; allora avviene che, ribellandoci ai gioghi sociali, ridomandiamo alla natura il paradiso perduto del sentimento, e disdegnando la storia come la nemesi del nostro

(1) Pindaro, Frag. 48 (Ed. Schneidewin), pag. 225:
νόμος ὁ πάντων βασιλεύς.

ideale, ritorniamo quasi famiglia penitente d'esuli, nel suo grembo materno, dicendole, a somiglianza di Edmondo là nel *Re Lear* di Shakespeare: O natura, tu sei la mia dea! (1).

Eccovi qui la natura fantastica quale si rivelò nel secolo decimottavo, continuandosi, benchè con forme diverse, nel decimonono.

Or dunque lasciatemi dire aperto: questa natura, risuscitata da Gian Giacomo Rousseau, è falsa, generatrice di un falso concetto della vita, e cagione a quelle demenze romantiche del sentimento, delle quali rechiamo, più o meno, in noi stessi le cicatrici superstiti.

Un illustre professore tedesco, Kuno Fischer, nel suo studio stupendo, *Le confessioni di Schiller* (2), analizzò profondamente il dissidio fra la natura e la storia nel secolo decimottavo, di cui l'autore dell'*Emilio* e della *Nuova Eloisa* fu il rappresentante e la vittima. La natura è tutto per Gian Giacomo, la storia nulla; l'uomo come cel dà la storia è falso, come cel dà la natura è vero. — Volete voi ritornare alla vergine coscienza di voi stessi? Affrettatevi a spogliarvi lo scoglio che il tempo storico avviluppò tenacemente intorno al vostro spirito contristato; riattuffatevi nei mistici abissi della natura, abbeveratevi alle sue fontane perennemente fresche, distaccatevi da ogni relazione sociale, rinchiudetevi dentro voi stessi esaltandovi in un'adorazione dilettosa delle potenze sacre che si di-

(1) SHAKESPEARE, *King Lear*, act. I, sc. II:
Thou, nature, art my goddes....

(2) KUNO FISCHER, *Die Selbstbekenntnisse Schillers*. — Leipzig, 1868, pag. 11, segg.

svolgono dal suo seno infinito. — E dietro le parole ebbre dell'anacoreta superbo di Montmorency una schiera romantica di devoti si gittò coll'ingorda avidità del sentimento al di fuori della storia, al di fuori della vita, al di fuori della natura stessa (1); giacchè non era la natura rivelatrice delle sue leggi eterne, che ascende di moto in moto ad una forma più vasta e più idealmente vera dell'essere, come la cerca e la intende la scienza, ma la natura vaga, affascinante, arcana, che non si investiga ma si adora; che non si comprende ma si ama, e verso la quale il desiderio si scarcera con tanta più foga con quanta s'è disvelto da ogni freno sociale (2), la natura trasfigurata di subito in un ideale pieno, in cui si ciba e si sazia il sentimento che solo può scongiurarne i segreti (3).

(1) H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, — Paris, 1876, T. 1, pag. 352, segg.

(2) KUNO FISCHER, Op. cit., pag. 18: « Die Dämon eines zeitalters schreitet fort, bis er das ausserste Ende erreicht hat. Und hier auf diesem exaltirten standpunkte, muss die geschichtliche Menschenwelt als ein Zerrbild und die Natur als eine sirene erscheinen! Jetzt ist die Natur nicht mehr ein Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung, sondern leidenschaftlicher Hingebung; sie wird nicht untersucht sondern geliebt, und um so heftiger als man sich zurückgestotzen fühlt von dem geschichtlichen Leben von der geltenden Gesellschaftsphäre der Menschen. Die Natur gilt nur als die einzige Wahrheit, die Geschichte als keine. »

(3) GÖTHE. *Leiden des jungen Verthers*, Am. 18 August (WERKE, T. IX Berlin 1873, pag. 47). « Wie fasste ich das alles in mein warmes Herz, fühlte mich in der überfliessenden Fülle wie vergöttert, und die herrlichen Gestalten der unendlichen Welt bewegte sich allbelebend in meiner Seele..... wie oft habe ich mich mit Fittiger eines kranichs, der über mich hinflog, zu dem Ufer des ungemessenen Meeres gesehnt, aus dem schäumenden Becher des Unendlichen jene schwellende Lebenswonne zu trinken und nur einen Augenblick, in der eingeschränkten kraft meines Busens, einen Tropfen der seligkeit des Wesens zu fühlen, das alles in sich und durch sich hervorbringt. »

Quindi la natura fantastica è tutta nel sentimento che la genera a sua somiglianza; distaccatela da esso e vi disparirà nel silenzio. In ciò che il romantico sente è tutto l'universo, tutta la vita, tutta la storia (1); e più cresce l'intensità del sentire moltiplicandosi la ebbrezza degli organi accesi dalla sua stessa visione, e più la natura, per lui, si fa vera. Or siccome l'amore è la forma più alta dell'ebbrezza organica, così nell'amore tu hai la somma e la corona dell'universo; l'educazione dello spirito si risolve in un' immensa estasi circonfusa di voluttà e di lagrime. Illusione caduca dell' egoismo che comincia con l' idillio e termina in una tragedia d'anime balestrate per tutte le vie della vita senza comprenderne le leggi divine. Quella sensibilità molle e vagante in un ideale indistinto, in poco d'ora si consuma dentro sè stessa, e la solitudine stolta creata d'intorno all'uomo a ciò che respirasse più liberamente nel seno della natura, gli pesa addosso come una cappa di piombo; e disconoscendo la storia, per la quale soltanto si compie l' educazione della sua parte migliore, ei si rimane in mezzo alla vita come un frammento doloroso e spostato.

In quel mondo fantastico abitammo, più o meno, tutti, e Amleto, Manfred, Werther, Faust, Moor, Consalvo, Rolla, echeggiano ancora nel fondo della nostra coscienza, e ciascheduno di noi intorbida ancor qualche volta le leggi serene dell'essere colle ribellioni improvvide di quei grandi piagati. Ma quel mondo è già destinato a tramontare senza speranza di rinascita.

(1) Kuno Fischer, op. cit. pag. 15.

Che farebbe Amleto, che farebbe Faust in mezzo alla vita contemporanea? L'uno con quel suo cervello irresoluto sempre tra il pensare e il fare come tra due poli impotenti? Che ora scoppia di subito in un furore fulminante di vendetta, ed or si rigira mansuefatto e cauto per gli anditi del dubbio? Che si esalta nell'estasi dell'amor procelloso, spezzandolo poi dentro sè stesso con ironia disperata? Che maledice l'esistenza come un cimitero di vivi e investiga sul teschio di Yorik il segreto dei morti? Audace se affronta lo spettro che gli disasconde una storia di sangue, codardo se interroga la sfinge dell'essere ed il silenzio dell'oltretomba? L'altro che esausto sulla via della ragione, ridomanda l'ideale perduto ad una natura perversa, che lo affascina là nella notte satanica di Valpurgi, in mezzo alle maliarde oscene del Broken, o nell'ebbrezze omicide d'un'ora sul seno di Ghita? Che qualche volta si affaccia con un istinto superstite alla contemplazione dell'infinito vivente, vi si commove, vi si purifica, e poi tirato dalla fatalità degli organi febbricitanti si riattuffa nelle atmosfere magiche di quel mondo che Mefistofele, derisore eterno, gli dissuggella colla sua verga? Ahi! la natura, pur troppo, ha i suoi folli (1), ed essa si piace di trastullarsi intorno al loro cervello ridestandovi una torta imagine di sè stessa. Guai a chi non sa liberarsene, guai a chi misura la vita alle norme del suo sentimento, guai a chi non crea dentro sè stesso l'epoptea della ragione redenta

(1) SHAKESPEARE, *Hamlet*, act. I, sc. IV:
. . . . . . we fools of nature.

dai falsi concetti delle cose, e invece di lasciarsi sviare dalla natura fantastica, non si conforma alle leggi della natura scientifica!

III.

Qual'è dunque la natura scientifica, educatrice d'intelletti sani? quali sono le leggi che la disvelano? e per che modo la storia non è la decadenza ma l'ascensione più vasta e più idealmente vera della natura stessa?

Chi vuol penetrare nei sacri aditi della natura, quale ce la discoverse la scienza moderna, e comprenderne le leggi divine, dee restaurare in sè stesso la corrispondenza fra l' intelletto ed il vero. Il sentimento che nelle cose poetiche è tutto, nelle scientifiche è nulla. V' hanno domande che non si proporrebbero, se ciascuno investigasse meglio le leggi meccaniche del reale e l'eterna necessità che lo governa. Che fa l' universo con quei suoi moti immensi? a qual porto arcano sen va colle sue nebulose costellate nelle profondità dello spazio? e noi moribondi qual parte siam noi delle cose? a che il tormento dell' ideale? a che la battaglia tragica in cui prevalgono a vicenda la demenza e la ragione? a che la sete inesausta del vero ed il tedio seguace alla scoperta stessa? a qual fine collocarci nel cuore la fraude d' un' immortalità vagheggiata da lungi, e risospingerci in poco d' ora nella fiumana indeprecata degli atomi eterni? a che risvegliar l'avvenire dal nostro letargo inconscio, e quindi risoffocarlo negli abissi del

passato? Che vuol da noi la sfinge dell'essere, la quale ci si pianta dinanzi e c' interroga ad uno ad uno, e poi sorridendo ne uccide per via? donde si viene? dove si va? che si aspetta quì dubitanti e pieni di sonno dalla nostra vigilia degli organi?

Domande stolte venute su dall' orgoglio che si fa centro alle cose, quasi che la natura con le sue leggi graviti quanta è tutta d' intorno all' atomo umano, e le sia d'uopo di sdebitarsene se non si piega alle sue velleità petulanti. V' è un cumolo di tradizioni cieche accampato nel cervello delle moltitudini inconscie, a somiglianza di quei strati sovrapposti l' un l' altro nei gironi antichissimi del nostro pianeta. Provatevi a scavare per entro a questi, se m' è lecito a dire, ipogei della storia, e vi scoprirete le specie stabili che l' ignoranza vi congelò poco a poco, e l' evoluzione lasciò dietro di sè come testimonianze d' un mondo oltrepassato per sempre. Il sentimento, non di rado, compendia, continuandole come tradizioni infallibili, le parti più disformi dal vero, e non è spesso che simbolo morto d' ignoranze superstiti.

Or che si fa, quando si oppone uno stato del sentimento ad uno stato della ragione, chiamando immorale la natura perchè vi contrasta, ed immorale la scienza perchè lo distrugge? Si oppone, per lo più, una forma dell' ignoranza alle rivelazioni della scienza.

Che sapete voi della natura se la commisurate alla breve orbita umana? Voi giudicate, voi condannate, voi vi ribellate secondo che il sentimento vi detta; ma credete voi che la natura sospenda, per ascoltarvi, il suo viaggio dell' infinito? che interrompa, per non di-

spiacervi, le sue leggi universali e fatali? credete voi ch' ella badi ai vostri ammonimenti? che s' intenerisca per una lagrimetta che vi tremola sugli ócchi? Voi avete dentro voi stessi un laberinto di fate, dal quale si movono riso e pianto, sogni e paure, dolori e speranze, ribellioni ed abbattimenti, splendori olimpici ed ombre sataniche, e in quel tumultuare caduco degli organi stimate che sia la ragione ultima dell'esistenza, e ricusate di rassegnarvi se la natura schiaccia in un punto le arroganze dell'atomo che usurpa diritti non suoi! Lasciamo star dunque il sentimento ed interroghiamo la natura scientifica.

IV.

Che è, per noi, la natura? Non altro che un simbolo di gruppi meccanici, i quali, spostando continuamente le loro relazioni, ascendono a forme più vaste del moto (1). La vita è, pur essa una relazione di moti che dischiudono, maturate dal tempo, le potenze più vere dell' essere. La metafisica del pensiero come la metafisica della materia son tramontate per sempre, giacchè nella natura non c' è nè materia da una parte nè spirito dall'altra, ma gruppi meccanici diversamente moltiplicati fra loro. Il moto, discontinuandosi ne' suoi gruppi, crea fenomeni nuovi di sè stesso. Che vale dissimularcelo? il concetto meccanico dell' universo, insegnato da Democrito, restaurato dalla scuola epicurea,

(1) H. SPENCER, *First Principles.* — London, 1862, pag. 146, segg.

calunniato indarno da tutti gli alunni platonici antichi e moderni, predomina omai nella scienza contemporanea. La cosmogonia di Laplace, la morfologia di Darwin, la biologia dello Spencer, la sintesi chimica del Berthelot, compierono col metodo sperimentale le divinazioni ardite del grande pensatore d'Abdera. Che altro è mai la teoria dell'evoluzione, nelle sue parti più feconde, se non una embriogenìa meccanica della natura che si sposta in gruppi sempre più vasti, i quali portano la propria legge in sè stessi, secondo che approdano a stati più recenti della vita, dai gruppi meccanici, ai chimici, agli organici, ai biologici, agli storici?

Con tutto ciò il moto non perisce ma si trasforma sempre; il pensiero non lo trascende, come pare, ma ne moltiplica le relazioni nella dismisura del tempo che lo cova e lo partorisce dal moto. L'unità dell'essere è omai confermata da tutte le scienze moderne (1); la natura e la storia non sono che due fenomeni di una stessa vita, salvo che nei fenomeni della storia, più recenti e più vasti, le leggi si rivelano più vaste; perciò nell'evoluzione storica si compie la cosmica, e nell'esperienza organica d'un cervello del secolo decimonono si compendia e s'infutura l'esperienza dei secoli precedenti. Di quì ci si trasmette l'immortale eredità della vita; di qui si produce la corrispondenza della natura colla storia, disvelandosi le virtù cognate

(1) Lewes, *Problems of Life and Mind.* — London, 1875, T. II pag. 425, segg. — Ardigò, *La Psicologia come scienza positiva.* — Milano, 1870, pag. 398: « Tanto il mondo della materia quanto quello del pensiero, si comprendono nello stesso concetto della natura, sia che vi si consideri la forma dell'essere, o l'ordine delle cose, o il congegno delle forze. »

dell'una e dell'altra; di qui s'impara la rassegnazione virile alle leggi immanenti dell' essere, e la mortificazione dell'egoismo stolto che si fa cima dell'universo. Qui è l'arcano Dio che santifica le battaglie tragiche dell'uomo, e che sorvive eterno al crepuscolo degli Dei, davanti al quale si dileguano i mondi come il sogno d' un' ombra.

Ben so che questa natura liberata per sempre dalle « volontà individuali (1), » non piace a certe scuole che sillogizzano ancora colla vecchia dialettica di Platone, o salmeggiano rapsodie filosofiche fabbricate sull' incudine del dogma. So di alcuni archimandriti eclettici, specialmente francesi, che si sforzano ancora con molto coraggio e con poco frutto per restaurare, a nome della scienza, la finalità trascendente nella natura e nella storia. So che alle dottrine scientifiche di Darwin, di Häckel, di Spencer, di Lewes, di Tyndall, di Huxley, di Helmholtz, di Dubois-Reymond, di Strauss, di Vogt, di Molleschot, di Rénan, di Littré, di Robin, di Taine, di Berthelot, di Claudio Bernard, si maledice ancora come ad una calamità della ragione eretica. Ma so del pari che il medio evo col suo sovrannaturale defunto, colla sua teologia bizantina, colle sue demenze ascetiche, si mantiene, pur troppo, ancora in mezzo di noi, e, ciò ch' è peggio, malefica ancora tanta parte delle nostre scuole, per cui si trafora impunemente sotto il vessillo d' una libertà improvvida che gli fà la via.

(1) E. RENAN, *Dialogues et Fragments philosophiques*. — Paris, 1876, pag. 10, segg.

V.

O benedette primizie del mondo moderno, intelletti devoti alla religione della scienza, destinata ad ecclissare le altre che si collocarono in suo luogo, volete impedire che il medio evo, pur travestito con abiti da liberale, non predomini più nei cervelli? Riproducete nel vostro le forme più alte, alle quali è giunta omai l'evoluzione storica, convertitene gli organi in veicoli efficaci d' idee, riaccendetene le attività primonate, moltiplicandole nel lavoro concorde di tutti. E poi guardatevi d' intorno, discendete in quelle immonde ovaie costipate da sì gran parte di genere umano, risuscitate dal loro letargo i Lazari miserandi della ragione, sollevateli fino a voi, chiamandoli anch' essi alla mensa scientifica d'onde sgorgherà la salute dell' avvenire redento nel vero.

Anch' esso ha i suoi martiri, e basterebbe per tutti i secoli Bruno. Chi nol conosce? chi non l' adora? chi non s' esalta di lui? natura tetragona d' uomo che conteneva in sè stesso le multiformi contraddizioni della rinascenza, e l' ebbrezza procellosa dell' intelletto che si fa via degli ostacoli alla conquista dell' infinito vivente. Nessuna ribellione ai gioghi del medio evo fu più titanica della sua ch' egli covò nelle settimane detestate del chiostro, e agonizzando nel getsemani atroce del dubbio, ei sudò sangue per tutte le vene del suo spirito combattuto. Eppure non si curvò sotto una fede impossibile, e, spezzato con mani animose lo scoglio

che l' aggravava di dentro, gittò via la cocolla ascetica, e col grido dei diecimila greci esultanti allo spettacolo del mare, salutò la natura che gli discopriva le sue leggi redentrici e la sua vita inebbriante e sacra. Il genio in lui non era virtù riposata che illumina ma fiamma acuta che scalda. L' intuizione scientifica che gli dischiudeva l' immensità dei mondi disseminati per lo spazio, e le migrazioni perenni degli esseri stimolati dalla natura deiforme, gli diventò coscienza magnanima che s' affermava in mezzo alle insidie d' una Inquisizione occhiuta ed implacabile. Dio lo frugava sulla via dolorosa del vero, ed ei la divorò tutta con quell'ardore impaziente, con quell' impeto di coraggio che partorisce i suoi martiri. Guardò sorridendo la morte, e fece impallidire di viltà i chercuti uccisori che gliel' annunciavano. Salì disdegnoso le scale scellerate del rogo, e abbandonando alla vendetta dei nuovi farisei le sue ceneri stanche, volò colla miglior parte di sè nel grembo dell' ideale, in cui rivivono, santificati per l' eternità, gli apostoli della ragione maledetti in un' ora del tempo.

I MITI INDO-EUROPEI

La mitologia delle stirpi indo-europee come la dà Giorgio Cox (1) appartiene a quel nuovo metodo che solo può farne una scienza.

Finora i dotti non seppero o non vollero uscire dal giro angusto di ciascuna mitologia, e quindi vi prevalse più l'erudizione che la scienza; ti davano monografie esatte su ciascun mito, esaminavano uno per uno i riti, i simboli, i culti; ma che sotto a quella moltiplicità di miti così diversi ci potesse essere un fondo comune, e che malgrado i tempi, le schiatte, i climi che variamente gli impressero, non fossero spariti del tutto i vestigi della prima unità, sospettavasi appena. Il Preller, il Maury, l'Hartung, e un po' anche il Welker, non rifiutavano il nuovo stromento d'analisi; il Preller sovra tutti lo adopera spesso con frutto e ti porge divinazioni giuste sul contenuto primitivo dei miti che rivelano in lui un vero ingegno critico. Ma il metodo comparato v'entrava, a dir così, furtivamente,

(1) G. Cox, *The Mythology of arian nations*, London, 1870.

non avea piena coscienza della sua efficacia, anzi lasciavasi stare per le parti più oscure della mitologia indoeuropea, e la filiazione di certi miti v'era ignorata del tutto. A dir breve la mitologia mancava di base scientifica perchè nessuno di loro s'era proposto da sciogliere il problema sulla morfologia storica dei miti. È quì tutto il nuovo metodo.

I più si fermavano ai miti greci o romani come avessero in se stessi le ragioni del loro formarsi, e quindi torcendo l'etimologia al di fuori delle leggi fonetiche, ardivano ipotesi più o meno ingegnose su ciascun mito, e da queste ipotesi era poi lieve lo sdrucciolo a teorie preconcette che non poco guastarono e ancora guastano la scienza mitologica. Ma come sarebbe impossibile spiegare il latino ed il greco per se stessi, giacchè le due lingue, giudicate fin qui come organismi esistenti da se, non altro sono che frammenti di un antico organismo perduto, del pari sarebbe impossibile spiegare per se stesse la mitologia greca o romana, mentre ambedue non sono che frammenti di una più antica mitologia nata là sugli acrocori dell'Himaus e lungo le rive dell'Oxo e del Iaxarte.

Dal che si vede che per la scienza dei miti il problema delle origini storiche è il più importante di tutti. Se tu prendi i miti greci o romani al loro stato presente e consideri quella forma che ti porgono dopo che il travaglio di tanti secoli li disviò dai primi concetti, nulla comprenderai della loro vita storica. V'è in ciascuno come un sovrapporsi di strati diversi che ti nascondono il fondo primitivo, ed è mestieri, come fa il geologo per gli strati della terra, ridiscen-

dere giù giù fino alle formazioni prime; separarvi ciò che vi è di recente da ciò che vi è di antico, ciò che v' ha di comune da ciò che v' ha di proprio; distinguervi il lavoro della riflessione da quello dell' imaginazione, il feticcio rude ed inorganico dalla forma estetica fabbricata dal genio in cui si esprime la coscienza ideale di un popolo.

Ecco ciò che s' intende per origine storica dei miti; la quale è ben diversa da quelle origini trascendenti che la scienza recide da se come impossibili. Il problema delle origini, inteso a questo modo, fa parte intima e necessaria di scienza, anzi è la scienza; giacchè non si studia la legge dei fenomeni in un concetto ipotetico ma nei fenomeni stessi, conducendo l'analisi comparata per tutti gli aspetti del reale. Questo problema non convien reciderlo, come vorrebbe a torto un positivismo troppo dogmatico, ma solamente spostarlo riprendendolo con altro metodo.

Per tal modo si sono trovate le origini storiche delle lingue, delle epopee, delle specie, dei miti. Le scoperte che si son fatte di fresco nel giro della mitologia comparata ci son pegno sicuro di quelle che si faranno, quando gli stromenti dell'analisi critica saranno migliori e più esperte le mani che li trattino.

L' importanza scientifica, e, in un certo senso, la novità dell' opera del Cox si stanno in questa ardita introduzione che ei fece del metodo comparato nell' esame dei miti indo-europei. È la prima volta che si vede lo stromento d' analisi maneggiato con fede anzi con entusiasmo, forse troppo. Comunque sia il nuovo metodo già campeggia spiccato e vivo così che

ognuno può riconoscerlo, comprenderlo, discuterlo. Il metodo certamente non è suo, egli non ha scoperto nulla, nè fa che ripetere, in gran parte, le scoperte degli altri. Le cose che dice il Cox tu le avrai potute leggere negli *Essays of Comparative Mythology*, nel secondo volume delle *Lectures on the science of Language*, e nei *Chips from a German Vorkshop* di Max Müller. Il Cox appartiene, come il Breal, alla medesima scuola ma non ha il genio critico del professore francese; nè ci ha dato le stupende monografie dell'*Hercule et Cacus* e del *Mythe d'Edipe*. Il Cox riprende, accetta, e svolge sopra un disegno più vasto le idee mulleriane ma poco o nulla v'aggiunge di suo; non le corregge nè le determina ma le amplifica con quella vasta erudizione che possiede, e forse, per ciò, le rende più pericolose e più contestabili.

Nondimeno è un'opera che si legge con frutto anche da chi non consente a certe sue opinioni troppo dogmatiche, e non avendo l'ardente entusiasmo di un discepolo per le idee del maestro, va men frettoloso a certe ipotesi audaci, nè si persuade così di leggeri e senza prove più certe che in un sistema, sia pure ingegnoso e per molte parti anche vero, si annidi tutta la verità. Troppo ha rispetto alla scienza per non chiederle severamente quella cautela nell' affermare che non è mai soverchia specialmente in questi problemi ardui di critica moderna.

L'entusiasmo del Cox per le dottrine di Max Müller ch' egli espone, è legittimo; perchè non v' è dubbio che quell' ingegno eminente non abbia aperto una via nuova nello studio della mitologia comparata. Il suo

sistema è troppo esclusivo, come tutti i sistemi, e qui sarebbe meglio non averne alcuno; però l'analisi che ci ha dato di certi miti mi sembra condotta con norme scientifiche. Ma il Cox ha tenuto in disparte senza darle quel rilievo che merita, la dottrina del Kuhn, il vero creatore della mitologia comparata, e dello Schwartz, continuatore originale delle dottrine del Kuhn. Eppure io credo che, meno preoccupato del sistema avrebbe tenuto nel debito conto un altro modo di comprendere i miti che contrasta sì fortemente a quello del suo maestro. È questo, se io non erro, il difetto principale della sua opera, che sembra costringere la vita multiforme dei miti in uno stampo solo. Ei spiega molto col suo sistema ma non tutto, anzi v' ha delle parti che, con quella teoria, non si possono in verun modo spiegare. Esaminiamo dunque qual è la dottrina scientifica dei miti che qui ci espone il Cox, e per qual modo si attenga alle origini storiche del mondo aryo, e se sia legittimo il processo che tiene la nuova scuola nello studio dei miti. A dir breve; indaghiamo se il metodo del Cox è scientifico e se dobbiamo fidarvisi come ad una guida sicura.

Per me, non dubito a dirlo, il fondamento scientifico c' è, e il metodo che ne deriva mi pare ben certo. La mitologia comparata ha le sue leggi, e malgrado le parti ipotetiche da cui non è per anco uscita, ci ha dato tali scoperte che bastano a farla accettare dai più ritrosi e la destinano ad un grande avvenire. Un critico inglese, ragionando di fresco su quest'opera del Cox, afferma audacemente che la scienza mitologica non è ancor nata, e che le sue pretese scoperte

non sono altro che ipotesi false (1). Io credo che s' inganni, e le ragioni che ei mette innanzi per combattere la nuova scuola non mi sèmbrano punto scientifiche. Il nuovo metodo conducendo l'analisi comparata sopra una serie di fenomeni mitologici, e separandone ciascuno da quei sovrapposti più recenti della leggenda, risale a quella che il Breal chiama *materia* dei miti, ne esamina il contenuto primitivo e le parti più affini a quel contenuto, discoprendo l'unità dell'origine storica sotto le apparenze diverse in cui si nasconde. Nell'origine d'un mito possiede un criterio sicuro per determinarne l'età storica, e può quindi rivelare gli stati del sentimento che vi si impressero e lo atteggiarono in forme diverse; e toltovi d'addosso lo scoglio epico e storico in cui si avvolgeva, ti dà il primo concetto del mito da cui si svolse più tardi la tela delle leggende.

Con un tal metodo, adoperato con quella cauta sagacità che è propria di ogni ricerca scientifica, s' è giunti a discoprire l'origine prima dei miti indo-europei; s' è visto finalmente che la materia dei miti uscì tutta dalla natura, ma d'una natura qual doveva apparire alle fantasie corpulente, come le chiama il Vico, dei primi uomini, impregnati di sensazioni creatrici. Da

(1) THE EDIMBURGH REVIEW. N. 270, oct. 1870, pag. 330-199, 263. « Any theory that vould resolve all the higher moral phenomena of the aryan, or any other race, into material elements, must be not only insufficient, but radically false and delusive. And the comparative theory in its present state, is little better than an ingenious speculation, üsurping the name of science; a hasty generalisation founded on few facts, streched beyond all legittimate bound, until it become alike unmeanig and untrue. »

questa materia grossa si sbozzarono poco a poco le forme viventi degli Dei che ritraevano gli stati diversi dello spirito umano che saliva ad una più alta coscienza di se.

Così la mitologia comparata ritrovò le chiavi del mondo aryo che si credevano perdute per sempre, e rivelò l'età preistorica dell' uomo della quale nessuno sospettava prima di lei; tanto che si potrebbe dire veramente la paleontologia della storia.

Se il problema sta nel determinare il contenuto dei miti, l'etimologia spesso ci aiuta a scoprirvelo; nè si potrebbe mettere in dubbio l' identità di alcuni miti, senza offendere le leggi meglio accertate della filologia comparata. Se Ouranos è l' equivalente di Varuna, Saramêjas di Ermeías, Saranju di Erinnys, Gandharvas di Kentauros; se il Zeus greco e il Jupiter latino si radducono al Dyaus vedico, l' identità mitologica consegue necessariamente all' identità filologica. Perciò i critici non devono fermarsi alle evoluzioni più recenti che li fecero tanto diversi da quel primo concetto per argomentarne una diversità d'origine; e se lo fanno non argomentano giusto. Ognun sa che il Zeus dei poemi omerici ha un contenuto senza misura più ideale del Dyaus vedico; in questo tu hai l'espressione fisica dell' etere brillante, in quello una incomparabile figura estetica; ma non per ciò è men vero che l'uno e l'altro hanno avuto un' origine stessa. Tra l' Erinnys greca e il Saranju vedico c' è un abisso; gl' intendimenti morali dell' una rivelano uno stato psicologico ben diverso da quello che creò il mito vedico; eppure l'analisi ci mostra che quelle due forme

si equivalgono. Se quindi il mitologo ci insegna che il Saranju è l'antecedente storico dell'Erinnys, ei non offende con ciò nessuna legge scientifica. Il supporre, come fanno taluni, che l'identità del vocabolo non basti, ma che pur si richiegga l'identità del contenuto presente per determinare la filiazione dei miti, è un vizio di metodo; giacchè si negherebbe nientemeno che l'evoluzione storica dei miti stessi. Il genio speciale delle stirpi improntò variamente un mito comune, tanto che ti par trasfigurato dai primi concetti; nè la scienza disconosce le nuove sembianze che la leggenda nei diversi centri etnici comunica ad un mito; ma, si badi, altro è creazione estetica altro creazione mitologica; la scienza non indaga che questa. Vero è che da una materia stessa escono spesso due forme distinte, ma più tu risali alle origini, e più ciascuna forma accorcia, per così dire, il suo proprio contorno e si perde nella comune unità.

Max Müller, a cagione d'esempio, ritrovò l'equivalente mitologico delle *Charites* greche e le *Gratiæ* latine con gli *Harits* dei Vedas che non erano altro che i corsieri del sole. S'è detto contro questa equivalenza che quantunque i vocaboli greci e latini si possano raddurre al tipo vedico, pure nè presso i greci nè presso i latini le Grazie furono intese come i corsieri del sole; ma che il genio greco da questo vocabolo dimenticato creò una forma nuova che nulla tien di comune colla vedica. Ma ciò proverebbe soltanto che quel contenuto primo fu cangiato, non già che non vi fosse; anzi l'esistenza del contenuto vedico determinò le trasformazioni greche e latine che non avrebbero

potuto farsi estetiche più tardi se non vi fosse stato l'antecedente fisico prima. Se dal diverso presente si potesse argomentarne anche un diverso passato, il Pramantha vedico non avrebbe niente di comune col Prometeo greco. Eppure se c'è scoperta incontestabile nel giro della mitologia comparata è quella del Kuhn che ne dimostrò l'identità d'origine. Tra il bastone generatore del foco e il titano del Caucaso v'è una rivoluzione morale; eppure la rivoluzione che fu fatta nel mito ellenico tiene le sue radici nel mito vedico: esteticamente sono diversi, miticamente sono identici.

Il contenuto fisico dei miti indo-europei è una verità incontestabile. Ma a piè di questa verità nascono due gravi problemi sulle attinenze dei miti col linguaggio, e sulla determinazione speciale di quel contenuto fisico.

Il Cox, come sempre, si tien fedele in questi due problemi alle dottrine di Max Müller e di Breal (1). Egli accetta per ogni parte la teoria filologica sull'origine dei miti, che si potrebbe compendiare così. Nella trasparenza dei primi linguaggi ciascun vocabolo era, in un certo senso, un mito; i nomi astratti cioè gli aggettivi mutati in sostantivi, erano allora sconosciuti affatto. Ciascun vocabolo esprimeva un individuo non solo ma un sesso. Il verbo ch' esprime l' idea dell'essere traversò una lunga serie di stati prima di giungere a quella forma congelata e senza organi che agevolmente si piega alle più ardue analisi del pensiero. La figlia *duhitar* era « *quella che munge* » le vac-

(1) Cox Op. cit. T. I, pag. 31 e segg.

che; *Dyaus* che diverrà più tardi *Zeus*, *Jupiter*, *Zio*, era « *l'etere splendente.* » La parola soverchiava in quel primo impeto creatore se stessa, le leggi medesime del linguaggio aryo cangiavano gli esseri in individui ed ogni fenomeno in dramma. I numi erano nomi: *Numina Nomina;* e la mitologia non altro che un dialetto, una forma paleontologica della parola. I miti quindi costituiscono una vasta metafora, e coloro che li creavano non lasciavansi sviare da questa illusione filologica; essi vi prendevano diletto senza credervi punto. L' origine dei miti, secondo questa dottrina, non sarebbe che un gran controsenso, un morbo del linguaggio *(diseaded language)*, come lo chiama Max Müller; un'idioma macerato dagli anni che perde la sua trasparenza e la memoria prima di se medesimo, come dice il Breal.

Quanto alla determinazione speciale del contenuto fisico dei miti il Cox accetta con entusiasmo di discepolo la teorica mulleriana dei miti solari. Per lui quella teorica è come la nota fondamentale che si trova, più o meno latente, nei miti indo-europei. Nella pugna vedica di Indra e di Vritra ei vede il germe profetico, se non di tutti, certo di una gran parte dei miti. Gli eventi epici non avrebbero che un falso sembiante di storia; la loro storia è nel cielo; l'epopee della terra sono riproduzione spostata di quell'immensa epopea che le fantasie primitive fabbricarono intorno al sole e a' suoi fenomeni. A dir breve: un mito solare sarebbe la base comune a tutte le epopee arye, e farebbe opera vana chi volesse cercarvi una tela di fatti. Potranno esservi alcune reminiscenze storiche in-

terposte nei miti, ma quello è un accidente che non ne cangia l'origine prima. Si direbbe che il mondo epico fù concetto nel sole come dal sole uscirono i pianeti del nostro sistema. La mitologia delle stirpi arye è una forma del linguaggio: la sua materia si riferisce a fenomeni solari. Ecco l'idea dominante dell'opera del Cox.

Se la dottrina è vera il Cox può consolarsi d'aver sciolto l'enigma della sfinge mitologica. Ma la sfinge è lì dritta ancora sulla via della scienza, e mette innanzi le sue domande a cui sempre non possiamo rispondere.

La teoria mulleriana del Cox ci spiega veramente l'origine dei miti? e quando s'è detto che il mito è una metafora del linguaggio che ha perduto coscienza di se stesso, s'è poi sciolto il problema? Concedo che sia una dottrina scientifica, e in parte anche vera, giacchè il linguaggio è coefficiente intimo, più di quel che si crede, di mitologia; e nessuno meglio di Max Müller e di Breal ha messo in evidenza le cagioni filologiche di molti miti. Ma questi non sono nè i più importanti nè i più antichi, nè credo che il linguaggio, senz'altri coefficienti, ci basti a spiegare l'origine dei miti. Nel vocabolo c'era un Dio nascosto, in quel periodo della spontaneità creatrice, secondo Max Müller. Ma donde viene questo Dio? Non si vede come un vocabolo, di per se, generi una forma vivente; non si vede come un tipo fonetico possa trasformarsi, senza causa, in un contenuto ideale, chè a tanto gli convien giungere perchè sia un mito. Concedo, se vuolsi, che nel linguaggio aryo si rivela una maggiore effica-

cia di forme, concedo che molte di esse saranno state preparazione dei miti venturi; ma quelle forme per se non avrebbero generato nessun Dio, se prima non si fosse già fatta nell'uomo una rivoluzione di coscienza. Sta qui appunto il difetto della teoria filologica; d'essere cioè troppo filologica e niente psicologica, e di non tenere conto del sentimento come fattore intimo, necessario, continuo dei miti. Non basta il nome per creare il nume, ma bisogna che il sentimento vi imprima un effigie di se, ed innalzi a potenza ideale il tipo fonetico; altrimenti voi avrete vocaboli ma non miti, materia più o meno disposta ad una forma ma non la forma vivente.

In un mito qualunque c'è, parmi, due cose che non deono confondersi: cioè un contenuto psicologico, ed una espressione fonetica. La teoria mulleriana lasciò stare l'elemento organico del mito e si fermò troppo all'elemento meccanico; per ciò non avvertì la coscienza latente che lo genera ma solo il suono che lo esprime; staccò la coscienza ideale dall'espressione materiale facendo della mitologia una specie d'inganno filologico, mentre era una realtà del sentimento che metteva se stesso in quella materia, e la determinava ad un contenuto diverso dal primo. L'*Agnis* vedico è un mito non un vocabolo, l'*ignis* latino è un vocabolo e non un mito; pure ambedue derivano dallo stesso tipo fonetico. Ma nel primo era penetrato un elemento ideale che lo innalzò a forma religiosa mentre dall'altro era scomparso, rimanendo lì pietrificato fra i miti latini come organo spento in un corpo vivente.

La mitologia non è una metafora del linguaggio ma

una realtà del sentimento. Quindi non reputo vera la sentenza del Cox che la religione sia una cosa diversa dalla mitologia; è un errore venuto dalla teoria filologica sull'origine dei miti. Per me la mitologia è la espressione intima del sentimento religioso perchè si determina da esso e non dal linguaggio.

Dell'altro problema dirò che la teoria mulleriana sui miti solari mi par vera, purchè si circoscriva ad una certa età mitologica e ad un certo ordine di miti. La base dell'epopea iranica, nordica, greca è un mito solare; gli eroi epici svelarono il loro segreto. Feridun e Zohàk nello Shahnameh equivalgono al Thraétaona ed all' Azhi dahàka, forme diverse di Indra e di Vritra; del pari Siegfrid e Fafnir nei Nibelungen, e probabilmente l'assedio d' Ilio nei poemi omerici si riferiscono a fenomeni solari (1). Io credo che più si scoprirà nei miti indo-europei e più manifeste vi si faranno le origini solari specialmente nelle parti epiche; credo che l'opinione di alcuni dotti che si ostinano a cercarvi un fondamento di storia non sia accettabile. Nondimeno la teoria mulleriana non ci spiega che uno degli aspetti del mondo aryo, e non il più antico. Al di là del periodo solare v' è un altro periodo che tocca più da presso alle origini, cioè il periodo atmosferico, nel quale il mito non è ancora giunto all' individualità epica ma vi ondeggia in quelle forme bizzarre e mostruose le quali accusano uno stato del sentimento impresso piuttosto da' molti aspetti procellosi, della natura che da un solo fra questi. Ciò che scuoteva

(1) Oscar Meyer, *Quœstiones Omericœ*, 1867.

quelle immaginazioni grosse non era soltanto il sole, ma la terribilità dei tumulti che doveano scoppiare in quelle epoche geologiche in cui prevaleva l'enorme e il gigantesco dei fenomeni; quello che Lucrezio chiamò stupendamente *murmura magna minarum* doveva fare più colpo in quelle menti disposte alla meraviglia dalla loro ignoranza stessa. Il sole non poteva apparire che come avviluppato in quella tumultuosa battaglia di fenomeni strani e sconosciuti. Innanzi che gli uomini potessero fissarsi specialmente sui fenomeni solari bisognava che questi campeggiassero sugli altri per modo da prevalere nell' imaginazione e determinarla a quel modo di miti. Ma nei primi periodi i fenomeni solari non erano che parte degli atmosferici che soli dominavano la natura e vi campeggiavano soli. Io credo per ciò che i miti solari appartengano, nel maggior numero, ad un'epoca più recente e accusino un sentimento della natura meno scompigliato e più stabile. Tanto più che ne' miti solari prevale il tipo umano o che s'accosta all' umano, mentre negli altri prevalgono i tipi animali.

Nello stato arcaico del sentimento si mescono le forme diverse delle cose, e vi destano un' impressione confusa appunto perchè la natura vi si rivela in un modo confuso. È veramente una vasta metafora il modo con che la natura si riproduce nel sentimento mitologico. Tuttavia la metafora non era in quei tempi un processo consapevole nato da una intuizione precisa delle analogie ideali tra le cose diverse, ma un istinto divino che prorompea dal sentimento stesso. La metafora ei la portava dentro di se, lingua vivente di

una coscienza impregnata di sensazioni vivacissime e strane. Nell'epoche più tarde il sentimento si staccò dalla metafora, e questa rimase lì come una veste da gittare addosso alle idee. Ora non è più vivente realtà ma simbolo di idee astratte; non esprime il mondo interiore che sorge dalle profondità dello spirito ma si fa reminiscenza artificiale di un mondo defunto; non è scoppio immediato di pensieri ancor caldi nella fiamma recente dei sensi ma riverbero fioco che viene da un focolare che langue. Nel nostro mondo moderno si ripetono ancora le metafore dell'antico ma la vita che le creò si spense per sempre. Noi le adoperiamo, ogni tanto, come fattrici di imagini, ma sotto alla metafora non echeggia più il sentimento nel quale fu concetta.

Ora se noi discendiamo negli strati più antichi della mitologia noi ritroviamo che gran parte di quelle forme sono animali, e gran parte di quel linguaggio è tutto improntato di metafore tolte dal mondo animale. La presenza di queste che noi diciamo metafore ma che esprimevano la viva realtà d'un sentimento (1), ci avverte in qual modo si trasformava la natura nelle imaginazioni inconscie e qual era la materia prima dei miti. Erano le grandi ruine del cielo tumultuoso, la terribilità dei fracassi atmosferici, le potenze enormi dell'universo che prorompeano scarcerate nelle bufere; a dir breve, erano gli aspetti paurosi del cielo che si trovano impressi in quelle figure bizzarre onde son

(1) SCHWARTZ, *Der Ursprung der Mythologie*. Berlin, 1860, pagina 12 segg.

tutti disseminati i bassi fondi della mitologia arya. Cercate addentro in questi gironi antichissimi della paleontologia storica e vi troverete una tetra famiglia di draghi, di chimere, di tori, di vacche, di gandharvi o di centauri, di gorgoni, di cerberi e di altri mostri mitologici. Sono queste le più rozze deità che s'adoravano come realtà viventi nell'atmosfera. Nel fracasso del cielo in tempesta si concepiva una fucina affaticata dai ciclopi; nella nube negra che avvolge il sole un serpe immenso; nel lampo che si sgroppa dal suo seno e la dirompe un phallo atmosferico, nel torrente che si riversa dall'aere un toro che mugghia; e la bufera co' suoi tumulti colle sue minacce pareva un enorme animale dai cento capi di drago che or mugghia come toro, or ruggisce come leone, or mugola come cane, or sibila come serpe. Nella Teogonia di Esiodo (1) v' è ritratto Tifeo in un modo sì trasparente e sì vicino alle origini, che tu vedi ed odi attraverso questa visione mostruosa le mille voci orribili, strane, profetiche che doveano udire nella bufera quei fanciulli robusti dell'epoche preistoriche.

La presenza dunque di questa mostruosità di faune nella mitologia arya ci ammonisce che l'imaginazione che le generò si risentiva di impressioni agitate, confuse, eccessive; che la natura era ancora per esse una successione di fenomeni mostruosi; che quindi gran parte dei miti solari appartengono ad uno stato secondario del sentimento e sono più recenti degli atmosferici. Nei miti solari comincia a spiccarsi quella individualità

(1) Esiodo, Teog. v. 820, segg.

umana che non apparisce nei miti atmosferici. Nel fenomeno solare c'è già sbozzato confusamente l'eroe venturo, e tu cominci a discernere i primi vestigi d'un ideale umano. Perciò credo che al di là dei miti solari, embrioni profetici degli eroi celesti che si trasferirono in terra, vi abbiano i miti atmosferici di cui ci serbano testimonianza le metafore uscite dal mondo animale, che non potrebbero spiegarsi da per se stesse ma che accusano uno stato più arcaico del sentimento che trasferiva la terribilità della vita animale in quegli enormi fenomeni nei quali scoppiavano senza freno le mille potenze della natura.

Il sole medesimo non era che parte di quel ciclo di miti atmosferici, e si riferiva di spesso, come apparisce nel Rig-Veda, ai fenomeni della bufera; anzi direi che è questa battaglia atmosferica il centro intorno a cui s'aggruppano le circostanze solari del mito di Indra e di Vritra. Nei poemi omerici Apollo è un mito evidentemente solare, ma pur vi si trovano reminiscenze atmosferiche che accusano qualche stato anteriore del mito. Il suo discendere dalle cime olimpiche « simile a notte » ὁ δ' ἤϊε νυκτὶ ἐοικώς, ne sarebbe una (1).

Quindi io credo più vera per ciò che tocca le origini e la materia prima dei miti la dottrina atmosferica del Kuhn, dello Schwartz, del Roth e di altri mitologi eminenti della Germania. Nell'età paleontologica dei miti non prevale l'individuo umano ma una specie di feticcio rozzo ed inorganico, o la deformità

(1) Iliade A. v. 47.

delle figure animali. È di là che ci vengono quelle metafore che, quasi eredità morta di sentimenti perduti, continuano ancora ad attaccarsi al linguaggio; è là che ritroveremo l'origine di certi culti ed usi che ci parebbero osceni o bizzarri perchè recisi da quel sentimento che gli ha generati. A cagion d'esempio, quando Orazio descrive l'Aufido « dalla forma di toro: »

« . . . tauriformis volvitur Aufidus; » (1)

ed Euripide nel Ione ci canta del pari:

« . . . ὦ ταυρόμορφον ὄμμα Κηφισοῦ πατρός; » (2)

ambedue ricordano la vivente imagine dello Scamandro omerico:

« . . . μεμυκὼς ἠΰτε ταῦρος. » (3)

E se tu risali al Rig-Veda (4) troverai che l'imagine scoppia ardente e piena, quando Vicwamitra favella alle due correnti del Punjab che impetuose discendono dai fianchi dell'Himalaya. Eppure questa metafora è reminiscenza di un mito che io credo dei più antichi col quale si esprimeva il torrente atmosferico che si riversa dalle nubi squarciate come « toro celeste; » di cui abbiamo una testimonianza nella leggenda greca dell' Acheloo.

(1) ORAZIO, L. 4, od. 14.
(2) EURIPIDE, Jon., v. 1261.
(3) ILIADE, φ. v. 237.
(4) RIG-VEDA, Mandala 3.

dalla faccia di toro. Esso non era in origine circoscritto in un sol luogo, come nota il Preller (1), la sua geografia è fantastica nè rappresenta un fiume reale ma un fiume mitico circoscritto più tardi in diversi paesi. Uno di quei fiumi atmosferici che ci vengono ricordati nel διϊπετής ποταμός di Omero, cioè un fiume che « discende dall'etere. »

Ecco per che modo si spiega storicamente la presenza di quella metafora strana, e come, studiandola, ci conduce ad una realtà mitologica.

Del pari tu trovi nei miti indo-europei, per non toccare che di questi, la presenza del serpente, intorno al quale s'accoglie una moltiplicità di riti, di culti, di usi che ti sorprende. Fino a che si cerca l'origine di questo culto nell'animale per se stesso non è sì facile che ti si spieghi; nè puoi persuaderti che il serpente sia stato scelto a rappresentare un' idea religiosa, tanto più ti parrà strana la persistenza di questo culto anche nelle razze più civili e nell'epoche più recenti. Coloro che dappertutto cercavano simboli aveano fatto del serpe un genio del male; e noi pure vi associamo ancora per una reminiscenza meccanica quanto v' ha di più triste e di più perfido nella natura dell' uomo. Ma tutte le idee religiose che si accolgono intorno al serpente derivarono dall'analogia ch' ei tiene colla nube nera che avvolge tortuosa la faccia dell'etere; da ciò venne il drago a cui gli antichi credevano come ad un Dio della bufera; ma era il drago atmosferico non il

(1) PRELLER, *Griech. Myth.* T. I, pag. 30.

reale, come nota lo Schwartz (1), che si adorava; più tardi, perdutosi il senso di quelle origini, ne rimase la ricordanza tenace nelle tradizioni popolari, e intorno al serpente reale si trasferirono le leggende del serpente celeste.

Ma il Cox, inteso a dichiarare la teoria mulleriana dei miti solari, non curò troppo la parte più arcaica del mondo aryo. Ei fermossi ai miti che io direi epici senza guardare a quelle faune fantastiche le quali abbondavano nei bassi fondi della mitologia popolare, innanzi che si sbrogliassero le forme più umane e più recenti dei miti eroici.

Oltre di ciò sembrami che il Cox trascuri troppo la mitologia latina; la quale se non si può paragonare nè alla vedica nè alla greca nè alla germanica per l'originalità delle forme estetiche, ha tuttavia certe parti che si avvicinano alle origini più della greca e della germanica. Il Cox ne fa quasi un'appendice delle altre, nè vi analizza nessun mito latino, salvo che quello di Ercole e Caco. Eppure v'è, parmi, un ciclo di miti latini che avrebbero, a chi li studiasse, un valore speciale per le origini arye, il ciclo che si riferisce all'etere brillante, e che tiene una stretta affinità col mito vedico di Dyaus. Io ne avrei fatto un capitolo, determinando la filiazione di quei miti che l'analisi comparata radduce ad un fondo comune. *Iupiter*, *Ianus* (2), *Iuno*, rivelano le parti arye della mitologia latina. Il mito di *Mars* non è lo stesso dell'Ἄρης greco, ed è poco sicura la loro equivalenza

(1) SCHWARTZ, Op. cit. pag. 27.

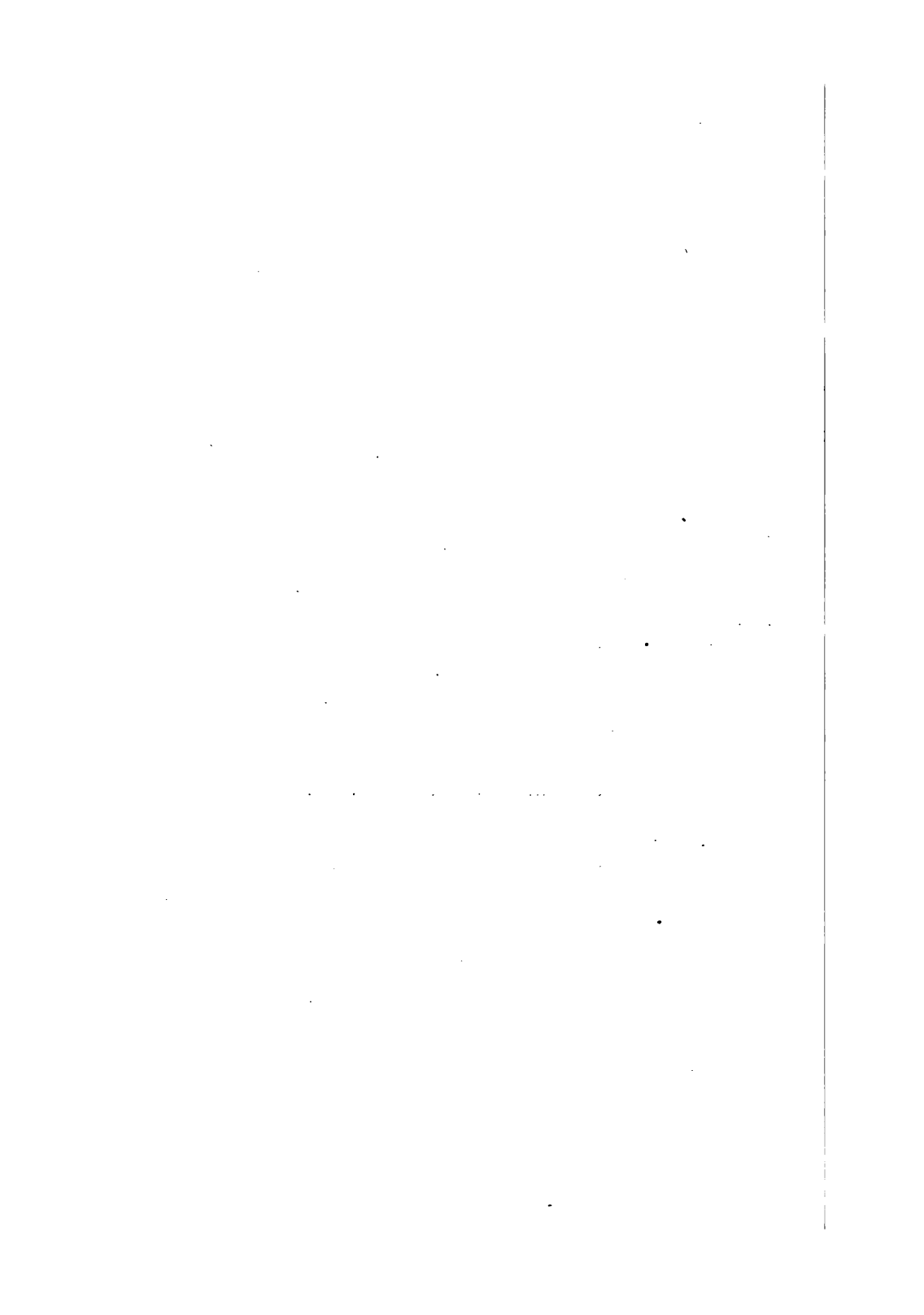
(2) CORSSEN, *Beiträge zur Italischen Sprachkunde*. Leipzig, 1876. pag. 350.

filologica, nè può riferirsi, quanto al contenuto, al *Mar-ut* vedico (1). *Mars* è un antico mito italico e le sue leggende si riferiscono al cielo brillante od al sole (2). È una variazione del *Iupiter Leucetius* che meriterebbe una monografia da se.

Inoltre v' ha nei miti latini certe forme sporadiche nelle quali s' è perduta l' individualità arya, e che rimasero lì come reliquie d' un organismo perduto. L'*Aurora* risale all'*Ushâsâ*, il *Sol* al *Sûryà*, l' *ignis* all'*Agnis*. Vocaboli astratti ma che ci ammoniscono di un' età in cui erano individui mitologici e faceano parte dell'olimpo vedico. Questo ciclo di miti ha una grande importanza storica perchè rivela certi aspetti più sinceri della mitologia italica non ancor conosciuti, ed una maggiore tenacità di memorie comuni che nelle altre mitologie d'occidente.

Ma questi difetti non scemano pregio all' opera del Cox, la quale basterebbe a provarci che l' Inghilterra promette di uscire dal giro teologico, e di mettersi senza scrupoli per la via regia della critica indipendente.

(1) Cox, Op. cit. T. I, pag. 311, sul *Mars* italico; e si riferisce a Max Müller. *The Lect. of the scienc. of lang.* T. 2, pag. 323, segg.

(2) Corssen, *Über Aussprache* ecc. Leipzig, T. I, pag. 404, (2. ed.,) Schwartz, *Sonne Mond und Sterne*. Berlin 1864, pag. 100, segg.

ANTICHITÀ E MODERNITÀ

L'antichità non è morta nel mondo moderno; un ardore d'investigazioni s'è messo negli intelletti, e rimossi li schermi tra popolo e popolo, riceviamo per gli aperti spiragli come uno spirito nuovo; i pregiudizi di scuola boccheggiano tra le querimonie senili di chi sente sguizzarsi di mano la vita, e bestemmia, pur moribondo, la luce che gli spunta sugli occhi. Le lingue e le letterature sono già divenute problemi di storia e la storia una scienza. Abbiamo deposto, ed era già tempo, i logori calzari d'Arcadia in cui siam nati, per mettere i piedi nella sacra terra abitata dal vero.

Chiamato, dalla mia solitudine oscura, all'alto officio d'insegnare lingua e letteratura latina da questa cattedra illustrata dal Vannucci, mi sia la prima volta concesso di aprirvi le ragioni di quel metodo nuovo, senza del quale io credo infruttuoso ogni studio classico; significarvi a qual concetto s'informi la filologia del latino, qual fine io mi proponga nell'insegnarla, e a quali norme io mi tenga per giungervi.

Innanzi a tutto si noti che la critica non è un portato di ogni epoca, e che la storia passa per molti stati prima che tocchi a quella maturità psicologica che la renda possibile. Le grandi scoperte ideali hanno ciascuna il lor tempo, e dipendono ciascuna, più di quel che si crede, da quelle cause segrete che cospirano, qual più e qual meno, nella vita storica. Il genio medesimo non può ribellarsi a questa necessità delle cose, nè rompere il fato che lo chiude in quell' orbita di idee e di sentimenti in cui si trova il suo secolo. Noi sogliamo dire che l'occhio del genio s' infutura e quasi anticipa il tempo; ma il genio appunto è tale, perchè dissuggella le idee del suo tempo ancora sepolte agli occhi del volgo; tanto che nel giro della storia come in quello della natura v' ha una specie di età per le idee come per gli esseri; e ciò che oggi è concesso alla mediocrità ieri era vietato anche ai sommi.

Sin qui nei fenomeni umani non si guardava che lo stato più recente a cui erano giunti, nè sospettavasi nemmeno ciò che v' era al di là; ogni cosa storica sembrava scoccarsi istantanea e piena senza congiunture con le altre cose; non si era visto che negli antecedenti del fenomeno umano era la ragione del fenomeno stesso; il passato si considerava parte inorganica del presente. Ma il secolo decimonono, ed è questa la sua migliore conquista, capovolse il metodo delle vecchie scuole; introdusse il passato nello studio dei fenomeni umani perchè vide che l'antico è parte organica del moderno; nel fatto, qualunque sia la forma che prende, non vede più una specie stabile ma una

evoluzione ideale che si compie in forme più eterogenee e più vaste.

È un nuovo metodo ben più fecondo di quello del Vico a cui gli abiti speculativi guastarono uno dei più arditi concepimenti del genio. Il nostro sommo italiano vide più addentro nella storia che il francese Descartes, il quale sdegnandola come un ostacolo dannoso al filosofare, si concentrò tutto nel pensiero subiettivo, e invece di cercare nelle cose le leggi dello spirito presunse di trovare nello spirito le leggi alle cose; errore immenso che corruppe la speculativa moderna, del quale i più si risentono ancora, e gli usciti di fresco ne portano, a dir quasi, uno strascico che gli accusa da lungi. Il Vico fu primo a rannodare le scienze filologiche alle storiche, nè forse poteva accorgersi che là, non in quella sua sintesi incerta d'una storia ideale, era il germe al rinnovamento storico del nostro tempo; ma, non dubito a dirlo, nella ricerca dei fenomeni gli vien meno il genio critico, e tutto inteso a cercare le leggi dei fatti nello spirito umano, introdusse nella storia quel metodo che malefica molta parte di studi e ripugna al reale qual'è.

Quando si parla di *pensiero*, di *idea*, di *spirito*, i più credono ancora ad un che di omogeneo, e si maravigliano ancora se la critica ne tratta come del più complesso dei fenomeni e vi discerne l'esperienza di molti secoli; nè sanno che alla nascita di un'idea concorrono i mondi defunti, che nel moderno c'è tutta l'eredità dell'antico. Ecco perchè la storia è parte organica di ogni studio, e in essa omai vanno cercate

le cause dell'oggi e le preparazioni del domani; noi vogliamo comprendere e far comprendere.

A queste norme in Europa s'attiene omai lo studio delle lingue e delle letterature il quale, come dimostrò sapientemente il Curtius (1), non può staccarsi senza danno da quel metodo comparato a cui s'informa la glottologia. Lo studio della grammatica se non è scientifico non sarebbe compiuto, e se io vi proponessi il latino al modo delle vecchie scuole mi paleserei digiuno di quelle scoperte che si son fatte e si fanno, pur troppo, senza di noi e fuori di noi, restando miseramente immobile mentre tutto cammina intorno di me.

La filologia, benchè abbia in Italia cultori operosi, e qualche uomo illustre, l'Ascoli sopra tutti, la onori anche presso li stranieri, non è peranco tenuta da molti nel debito pregio perchè non sanno quello che sia. Il nuovo metodo incontra fra noi ripugnanze tenacissime, tra perchè sconcerta d'un tratto quel modo di studi in cui ci ostiniamo per orgoglio di tradizioni avite, tra perchè, fino a ieri, le sante resistenze al tedesco che ci contendeva la patria ravviluppavano in un odio stesso quanto ci veniva da lui; le dottrine germaniche erano accusate come complici delle nostre sventure, e lo spettro nordico piantavasi fra la patria e la scienza, tanto che sembrava laudabile quasi il segregarsi dagli studi che da mezzo secolo si compievano in quel grande paese; e pur oggi, anche nei men chiusi alle nuove correnti, rimane un falso concetto della scienza filologica.

(1) G. CURTIUS. *Philologie und sprachwissenschaft.* — Leipzig, 1862.

La filologia moderna non esce dai sillogismi ma dall'analisi comparata delle lingue che studia; non è un nuovo sistema sul linguaggio ma una investigazione sulle sue forme storiche; ciò è tanto vero, ch'essa rimove da sè ogni problema filosofico, e tutte quelle ricerche sull' origine e sulla natura del linguaggio in cui tanto si travagliarono i filosofi da Platone all' Humboldt, essa le sdegna come cose che non la toccano. Nessuno omai dei discepoli del Bopp si farebbe filologo come Platone nel Cratilo; l' ideale del linguaggio ch' egli cercava in quel dialogo dietro le norme della dialettica, come crede il Benfey, per la scienza moderna non è nemmeno un problema (1).

Il linguaggio ha natura storica, cioè non v' ha un linguaggio in sè ma forme storiche di lingue che si vanno facendo e rinnovando nel tempo con leggi costanti; e chi ciò disconosce non potrebbe spiegarci i più volgari fenomeni della grammatica anzi nemmeno la grammatica. Per non torre che un esempio, vi dirò che fu creduto, e si crede tuttavia da molti filologi anche eminenti, che la grammatica per non so qual virtù creatrice del cervello fosse, almen virtualmente, uscita nella interezza organica delle sue forme, che nessun filo mancasse all' ordito della lingua nel suo primo apparire, e fosse in un certo modo l' embrione profetico da cui si sgomitolarono tutte le membra

(1) BENFEY. *Über die Aufgabe des Kratilos.* — Gottingen, 1868. — H. STEINTHAL. *Geschichte der sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern.* — Berlin, 1863. Vedine (pag. 76 e seg.) lo studio profondo sul Cratilo; benchè riesca ad una sentenza un po' diversa da quella del Benfey.

venture. S'era dato alle radici una cotale virtù mistica e quasi generativa di forme viventi, e torcendo a sensi arcani la spontaneità dell'inconscio, ci han fatti sdrucciolar volentieri, tanto era dolce il pendìo, con lo Schlegel, con W. Humboldt, coll'Heyse, col Rénan, in quell'ipotesi che ci parve una scoperta, e che salutammo con gioia perchè ci toglieva alle dottrine frivole del secolo decimottovo.

Questa che io direi metafisica del linguaggio, ed è la parte men certa della filologia, fu rimossa per sempre dall'analisi comparata delle forme grammaticali. Ora sappiamo, ed è l'una delle più belle e più feconde scoperte del nostro secolo, che la grammatica si fa poco a poco, che nell'organismo così vasto delle sue forme ci è un prima e un poi; il filologo ci rivela gli *strati delle lingue* (1) come il naturalista quei della terra; sorprende l'evoluzione dei vocaboli, scopre i passaggi e le commessure sottili per cui gli elementi fonetici si appiccano in una forma vivente, e nelle sintesi che paiono organiche ei scerne i gruppi meccanici delle parti che le compongono. Quel linguaggio che ci sembra effetto della spontaneità creatrice, si risolve in un gruppo di esperienze che non rivelano nessuna finalità predisposta. In ogni parte della grammatica, quando vi si cerchi un po' dentro col metodo comparato, noi possiamo vedere che l'idea grammaticale s'è fatta poco a poco e dopo un lungo travaglio di scelte feconde. Nel vivente sistema di una

(1) G. CURTIUS. *Zur Chronologie der Indogermanischen sprachforschung.* Leipzig, 1867 — vedi pag. 8 e seg. — MAX MÜLLER. *On the stratification of language.* London, 1868 — vedi pag. 2 e seg.

lingua, al modo delle flore e delle faune del mondo fisico, ti occorrono molte forme già spente, e l'idea prima di uscire così piena e snella in uno stampo grammaticale, uccise, a dir quasi, in sè stessa le deboli forme che aveano prima una esistenza da sè, e che perirono poscia per rivivere in altra guisa nel nuovo organismo. L'analisi filologica ci fa conoscere uno per uno gli elementi che entrarono, qual prima e qual dopo, nella grammatica. Per tal modo lo studio delle lingue classiche ci vien disvelando la storia dello spirito umano, e recide d' un colpo quei miti filosofici nei quali si pompeggiano ancora i sillogizzanti moderni.

Nessuno potrà comprendere il latino e farlo comprendere, se non ne sappia le origini storiche, le relazioni coi parlari italici affini, per quali rispetti si congiunga al fondo aryo e per quali se ne stacchi, quello ch' ei ricevette dagli altri e ciò che vi aggiunse del suo, le migrazioni dei suoni, la mobilità dell' apofonia ond' esso dipinge nel suono cangiato un' idea nuova od una nuova relazione di idee; la sintassi organica, come la chiama il Regnier (1), per cui si dirama e si snoda in forme diverse ed esprime le sue parti ideali.

Vero è ben che non pochi nell' insegnamento s' attengono ancora ai vecchi metodi, e lo studio filologico del latino, più forse che quello del greco, è tenuto nelle grammatiche al di fuori della scienza; nè c' è ancora, non dico in Italia, ma nemmeno in Germania una grammatica latina che risponda alla greca incom-

(1) A. Regnier. *De la formation des mots.* Paris, 1855 — vedi p. 24.

parabile del Curtius. (1) Eppure non se ne danno pensiero i linguai, credendo già troppo alla coltura ed al gusto quel metodo artificiale e meccanico che ci si diede sin qui. Ma, diciamolo aperto, il dissidio della antichità dalla modernità non giova punto a quella educazione scientifica senza la quale non veggio a che valga lo stancare gli intelletti in un idioma già morto da tanti secoli. Non è tanto la parte meccanica del latino che vogliamo conoscere ma la ragione storica delle sue forme, e comprendere meglio, rifacendola in noi stessi, la vivente logica che si espresse in quell'organismo.

Ora è appunto nell'arduo compenetrarsi in una lingua classica che noi acquistiamo l'abito ideale che è la seconda vita dell' uomo; è qui dove si snodano, si svolgono, si maturano le potenze del cervello; dove il sentimento si purga, si scalda, e, quasi eccitato su queste vigorose incudini antiche, l' ingegno manda i primi suoi lampi e si ritempera al creare da sè. Lo studio dell'antichità dev' essere scientifico altrimenti la educazione dell'uomo moderno è impossibile; la scienza quindi non dee mai scompagnarsi da una lingua classica, anzi dee stendersi, benchè con proporzioni inuguali, per tutti i gradi dell' insegnamento; chè la scienza sola può trasformare la grammatica in una storia d' idee.

Se la pedagogia si fosse condotta con queste norme, non vedremmo una povertà lagrimabile di studi

(1) Lo SCHWEITZER, illustre filologo di Zurigo, nella sua *Lateinische Grammatik*, introdusse il metodo comparato nella Fonologia e nella Morfologia del latino.

monchi e leggieri; e quantunque non manchino i pochi che facendo via degli ostacoli acquistano più tardi quei metodi, ciascuno, pur troppo, si risente degli sforzi patiti; chè doloroso e non senza pericoli è il disfarsi dalle torte abitudini, e la pugna dell' intelletto contro sè stesso lascia dopo di sè una spossatezza precoce anche in coloro che vincono. Spezzata una volta l' unità feconda del pensiero male ne ristaurano i danni, e vi perdono per sempre la freschezza di ispirazione, la flessibilità delle potenze concordi, il nerbo e l'alacrità del creare; li direi frammenti superstiti d' uomo che perì prima di vivere. Fin qui s' è creduto, e ancora si crede, che basti per essere latinista mettere insieme un po' di frasi polite e ricomporre con faticoso sforzo da retori le forme assiderate d' un mondo sepolto, mortificando il pensiero moderno in uno stampo non suo; no, il pensiero moderno è troppo vasto e molteplice perchè possa costringersi in un abito latino. Non è rifabbricando le forme già spente che si comprende e si utilifica questa lingua, nè congelando, se m' è lecito a dire, il sangue delle nostre idee in un vecchio cadavere; è lo spirito antico che vogliamo che ricircoli nelle vene moderne, è la lampada della vita, *vitaï lampada*, che vogliamo che trapassi di secolo in secolo; nè il latinista cerca così minutamente la ragione storica delle forme se non perchè sa che in esse e per esse s'è svolta la vita di quel popolo che ci fu padre. Ecco la lingua latina come la intende il filologo. Pochi discendono ancora negli strati vetusti della storia, pochi sentono l'austera poesia delle lingue leggendo nei pensieri pietrificati in una grammatica

antica; eppure, nota giustamente Max Müller, una radice filologica commove spesso di letizia il filologo che vi sorprende un vestigio segnato di storia umana, a somiglianza del geologo che svela in un fossile le orme d'una flora o di una fauna perduta. Intesi a tal modo gli studi classici non sono quella cosa inutile che si va dicendo ma forti educatori di ingegni forti che sdegnano il frivolo, come il robusto pentatlo a cui non talentano le carole.

Allo studio scientifico della lingua si conserta lo studio scientifico della letteratura, senza la quale la vita d'un popolo non si conosce che a mezzo. Diffatti la letteratura è il contenuto della lingua, nè lo studio del latino sarebbe compiuto se non si investigasse il clima storico in cui lasciò una immortale effigie di sè. Il secolo decimonono ha cangiato norme anche qui, e nelle letterature antiche noi non cerchiamo un bello in sè ma forme più o men belle uscite ciascuna da quel mondo che le ha generate. Per la critica il bello non è ma si fa; ogni forma è bella a suo tempo e a suo luogo. La critica non adora alcun tipo estetico ma esamina le ragioni storiche di ciascuno; quindi per ciò che tocca la letteratura latina vuol conoscere quali cause cospirarono a farla qual'è.

I problemi che porge alla critica la letteratura latina non sono ancora sciolti per ogni parte. Il mondo latino è più complesso di quel che si crede, e malgrado li studi recenti che vi si fecero in Germania, v'hanno parti oscure da illuminare e problemi ardui da risolvere. Qui potrai comprendere il trapasso delle

idee e dei sentimenti da uno stato in un altro; e come le specie intermedie hanno un valore grandissimo agli occhi del naturalista, perchè rivelano in sè stesse l'evoluzione delle forme organiche, così chi esamini la letteratura latina vi troverà un pensiero che tiene del mondo antico e del nuovo. Chè la letteratura latina abbia un'idealità più vasta della greca fu già notato da molti critici, ma la legge di questo fatto non è ben chiara. Fra l'ellenismo e la rinascenza sta il mondo latino, per cui ed in cui l'uno trasformossi nell'altra; ora il problema della letteratura latina è in questo *più alto stato ideale* che prese modificando a specie novella lo spirito greco. Noi s'accorgiamo, leggendo Lucrezio e Tacito, Virgilio e Seneca, che lo spirito umano è giunto ad una maturità che non ebbero i Greci. Nell'arte latina non convien cercare quello che non v'è nè vi poteva essere; l'agile fecondità della fantasia che crea quasi scherzando l'evangelo della bellezza, s'era esausta per sempre, ma nel sentimento s'andava già facendo un più alto ideale; ciò che v'ha di grande, e, diciamolo pure, di nuovo nell'arte latina uscì appunto da quello stato psicologico.

Nè il gusto ci perde in siffatti studi, tutt'altro: poichè la critica non scema il sentimento del bello il quale invece di ristarsi, come ha fatto sin qui, nel di fuori, penetrerà, guidato dalla sua mano, nei sacri aditi delle cose. Conviene omai persuadersene: il potere immaginativo dei moderni dee germogliare dal seno della scienza; i deboli solo boccheggiano soffocati in questa nuova atmosfera dove crescono e si ritemprano i forti. Una educazione estetica che sia

degna del nostro secolo non scinde nell'uomo la forza che pensa e la forza che crea, quasi che tra il pensiero e il sentimento vi abbia dissidio eterno. La povertà del nostro insegnamento non deriva dal predominarvi della scienza, come schiamazzano in coro i linguai, ma perchè non è disposto con quella sapiente coordinazione che, invece di smembrare le potenze umane esercitando ciascuna a danno dell' altre, le solleciti senza sforzo e le maturi poco a poco in un esplicamento concorde.

Se vogliamo quindi aprire nuovi spiracoli al cervello moderno lasciamolo ristorarsi nelle correnti della scienza; intelletto e sentimento si cibino di quel pane della vita ch' ella ministra alle primizie dell'avvenire. Non è vero che

> . . . discoprendo
> Solo il nulla s' accresce,

come cantava con tristezza disperata il Leopardi; discoprendo s'accresce l'essere e non il nulla. Che se la scienza contemporanea stracciò via la carta fantastica dell' infanzia e ci tolse dagli occhi il nebbioso paese dei miti e dei simboli, ci svelò l' infinito della natura e del pensiero, e con esso una fonte di poesia inestinguibile. Solo a tal modo avremo poeti e scrittori che improntino l' arte di pensieri immortali, non quelli ingegnuzzi paralitici e smezzati che si strascinano sulla frase; avremo uomini intellettualmente fecondi, non lo sciame dei parassiti scientifici. Io chiederei volontieri ai timorosi del vero: la scienza

della natura ha forse distrutto il sentimento della natura? Epicuro ha spento forse l'inno lirico di Lucrezio? ed Alessandro Humboldt la poesia creatrice del Göthe? È appunto il poeta latino che uscì da tutta la scienza antica che ci canta, come dice il Sainte-Beuve, quella vita diffusa, immensa, inebbriante che circola nelle cose (1); è appunto il poeta germanico che uscì da tutta la scienza moderna che ci rivela l'infinito del sentimento e ci esalta in un ideale sconosciuto agli antichi.

Ora ch'io v'ho esposto a qual metodo informi l'insegnamento del latino, argomenterete assai di lieve il fine che io mi propongo, cioè di educare quel senso scientifico ch'è tanto scarso in Italia, e preparare l'intelletto dei nostri alunni a quel sagace e forte investigare senza del quale non si utilifica lo studio, perchè l'uomo allora sa veramente quando non riceve soltanto le idee ma le riproduce in sè stesso. Abbiamo già troppi ingegni che ricevono sempre e non danno mai, che abbondano di erudizione ma son digiuni di critica. L'erudizione è facile ad aversi ma la critica non si forma che dopo una preparazione di severe analisi condotte con fini accostamenti per ogni aspetto del reale, dopo una lunga famigliarità con quei fenomeni in cui s'è trasferita la mente. Se io potrò non fosse altro che scuotere la virtù rugginosa di qualche intelletto, e far che s'innamori di questo mondo classico donde uscirono i migliori germi del nostro; se

(1) SAINTE-BEUVE, *Nouveaux Lundis*; T. 2, pag. 276, Paris, 1866.

le mie parole saranno sprone che lo punga alle egregie cose, io non mi lagnerò d'essere vissuto inutilmente; giacchè nessuno maggior premio è concesso ai moribondi della terra che propagare con la scienza la libertà dello spirito.

CRITICA DELLA COSCIENZA

Aristide Gabelli ha composto un libro, *Sull' uomo e le scienze morali*, che merita d'essere esaminato per la gravità dei problemi che tratta, il metodo che vi adopera, e le conseguenze a cui viene; un libro che rompe arditamente le tradizioni di scuola in cui ci hanno impaludati i filosofi.

Nessuna delle idee del Gabelli è di per se nuova ma la novità sta nel concetto stesso di tutto il libro; quantunque molte di queste idee si potrebbero dir nuove per noi già guasti da quel dommatismo che si fabbrica il reale a suo modo e sdegna le scienze storiche. Coloro che non s'appagano di vane formole vi troveranno svolti, capo per capo, i problemi delle scienze morali con quella nervosa schiettezza di stile che rifiuta ogni ornamento inutile, con quell' analisi franca e sagace che è indizio d'intelletto maturo. Tu puoi leggerlo senza sforzo giacchè l' autore sa guidarti piacevolmente per entro ai laberinti dello spirito, e ti ragiona di cose profonde senza avvilupparle in un linguaggio strano e fantastico; nè si pompeggia, come fanno so-

vente gli scrittorelli ancor gracili, nella vanità d'una erudizione accattata, anzi ti nasconde il suo molto sapere sotto modeste apparenze. Il Gabelli è un pensatore che non piglia l'altrui ma si nutre fortemente di se stesso.

V'è un concetto che informa ogni parte di quest'opera, uno di que' concetti che ora si trovano come latenti nella coscienza di pochi ma che presto o tardi si farà via nella coscienza di tutti. Non ha torto il Gabelli se crede che le sue idee « derivino da una necessità del tempo, trapelino dalla condizione presente del sapere e di tutta la civiltà, aleggino in certa maniera nell'aria che respiriamo, onde molti ne possiedono, anche senza saperlo, una porzione maggiore o minore, e basti accennarvi perchè ognuno le ritrovi dentro di sè » (pag. 6).

Questo concetto è quello di una « critica della coscienza, » com'egli dice; il pregio del suo libro è nell'avere compreso che la coscienza è un fenomeno complesso, che quindi bisogna studiarlo non nel suo stato recente ma nell'evoluzione storica de' suoi stati anteriori. È la più grande rivoluzione della scienza moderna che reciderà per sempre le specie stabili dalla storia come già si recisero dalla natura, e porrà fine a quella metafisica che s'impiglia ancora nelle scienze come gli organi spenti nelle flore e nelle faune superstiti; ma, non dubito a dirlo, sono ancora pochi coloro che sappiano quanta fecondità di scoperte si annidi in questo concetto; ed è già molto l'averne tentato, come il Gabelli, una larga applicazione ai fenomeni morali, specialmente in Italia tanto scarsa di

ingegni critici quanto, pur troppo, abbondante di paolotti e di linguai.

Esaminiamo dunque come il Gabelli abbia posto il problema in modo diverso dalle scuole filosofiche, e che significhi questa « critica della coscienza; » poichè è qui il cardine su cui si girano le idee dell'autore e il cardine delle scienze morali.

La coscienza di cui si fa la critica non è l'astratta ma la storica, cioè non si cercano in uno stato presente che noi presumiamo identico sempre a se stesso, le leggi del vero e del buono; noi non crediamo che la coscienza possegga una intuizione concreata di tipi assoluti od una virtù generatrice di concetti morali che divengano la norma eterna delle cose; quei concetti che si tengono per assoluti, immobili nella loro unità spirituale, non sono che effetto, come nota lo Stuart Mill (1), di associazioni fenomeniche che la lunga esperienza ha congelate in una forma che par trascendente. Risalendo agli strati primi del mondo morale si trova che la materia v'è molle, ondeggiante, incerta; che quella continuità, quell'immobilità, quell'assolutezza non era che un inganno di prospettiva psicologica: che nulla è concreato nella coscienza ma tutto v'è fatto; che quindi ben lungi dall'essere una rivelazione istantanea non è altro che il compendio dell'esperienza organica; che il presente dello spirito come quello della natura è il residuo di poche forme viventi che sorvissero alla rovina delle molte già spente

(1) **Stuart Mill**, *La Philosopie de Hamilton*. **Traduit de l'anglais par Cazelles. Paris, 1869. Vedi cap. IX, pag. 166 e seg.**

nelle battaglie di un lungo passato, e che il parlarci di coscienza come di una specie stabile è un gran pregiudizio; nè dobbiam arrestarci alle prime sembianze della coscienza come non dobbiamo arrestarci alle prime sembianze dei sensi.

Quindi il ricercare, secondo che fanno tutti i psicologi, nella coscienza il criterio del vero, è un errore grave che malefica la realtà storica (1) con una falsa antinomia tra la scienza e la coscienza, tra le leggi dello spirito e le leggi delle cose, tra la fatalità e la libertà, gittando un enigma di più sulla via dolorosa della ragione.

La coscienza in cui cercano, come in un oracolo che non falla, dice il Sainte-Beuve (2), è un labirinto con l'eco sì ben collocata che una stessa voce può farsi la domanda e la risposta; il critico tiene quelle risposte come un riflesso di desiderii, come ripercussioni di un medesimo suono. Il verbo della coscienza a cui ci mandano spesso perchè ne insegni la verità, è un inganno dal quale fa duopo slegarci; se vogliamo comprendere veramente la coscienza non cerchiamovi una specie stabile campata dentro di noi, ma investighiamone l'evoluzione delle sue forme storiche. Allora solo i miti filosofici del libero arbitrio, dell'assoluto, della causalità, della finalità che uscirono dalla coscienza e che contrastano tanto colle scoperte delle scienze fisiche, sarebbero espulsi per sempre dalla ragione nè impedi-

(1) E. VACHEROT, a cagion di esempio, guasta molte parti del suo libro *La Religion* con questo metodo psicologico da cui, malgrado la sua metafisica positiva, non s'è potuto spiccare abbastanza.

(2) SAINTE-BEUVE, *Nouveaux Lundis*. Paris, 1867, T. IX, p. 104.

rebbero più la critica del reale. Scienza e coscienza si affermano ancora da ingegni eminenti come due criteri distinti ed autonomi (1), e s'ha, pur troppo, il coraggio di opporre alle leggi più certe della scienza le illusioni psicologiche del *me*, ribellandosi ancora alle cose per ciò che contrastano con la coscienza, cioè distruggono uno stato del sentimento prodotto da falsi concetti. La critica della coscienza torrà via quel mito filosofico che scinde l'uomo in due parti avverse, restaurandovi l'unità concorde colla natura; giacchè una coscienza che repugna colla natura è un'allucinazione da cui bisogna guarire non una ragione che valga contro le cose.

Ecco, in poche parole, il concetto che domina nell'opera del Gabelli, e che, come ognun vede, rampolla da tutti i criteri delle scienze moderne. Con questo metodo ci converrà dar fondamento al mondo morale; « finchè si crede, nota il Gabelli con molta acutezza, che la coscienza contenga principii infallibili e sia fonte di verità innate, per quanto si cerchi di limitare a forza di transazioni la loro autorità, siamo sempre da capo a fondare la scienza stessa sui nostri sentimenti, cioè, in fine, a costruire il mondo coll'anima. Il punto al quale non si può a meno di arrivare (perchè altrimenti anche il proposito di lasciar da parte i principii a *priori* si riduce a parole) è quindi questo, che chi incomincia una scienza qualunque col dichiarare che la sua coscienza gli dice

(1) Ch. Renouvier, *Essais de Critique générale*, Paris, 1859, T. II, pag. 565 e seg.

così e così, si sottintende che non dica nulla. E siccome fino al presente si crede con queste parole, non soltanto dire qualche cosa, ma dir molto e anzi tutto; così è chiaro che la critica della coscienza forma nella teoria del metodo una parte per ora principalissima, e quella senza la quale ogni altra ricerca diventa pressochè inutile » (pag. 165). L'autore ha ragione, il problema è qui tutto; la nostra salute non si racquista se non a patto di rompere le maglie tenaci della coscienza in cui siamo costretti. Virile sforzo, nol nego, ma la verità non si concede ai timidi amici; vuol cercatori intrepidi che sdegnano i fiacchi diletti dell'illusione, contenti solo di contemplarla qual' è.

Si leggano, fra gli altri, i capitoli sulla *Volontà*, sulla *Coscienza*, sul *Bene*, e si vedrà con che penetrante analisi il Gabelli ci mostri l'indole relativa del vero e del buono, e che larghe applicazioni ne faccia ai più gravi problemi sociali, e come recida d'un colpo quei pregiudizi morali che si attaccano alla coscienza a somiglianza dei polipi allo scoglio.

Avrei però più d'un dubbio su qualche parte dell'opera ma non voglio, fra gli altri, tacergliene uno. Come accorda l'autore ciò che dice sulla *volontà* con ciò che dice sulla *coscienza*? La coscienza per lui non può essere un criterio sicuro dei fenomeni umani; a che dunque interroga la coscienza per provarci che in un certo modo e dentro a certi confini l'uomo è libero? « Allorchè (pag. 65) egli osserva se stesso e con trepido e sagace sospetto interroga la sua coscienza, per sapere che sia e che possa la sua volontà in mezzo alle leggi ineluttabili della natura,

egli gode quel completo dominio di se medesimo che gli fa nascere il convincimento della sua libertà. » Ma v' hanno d'altra parte le scienze fisiche e storiche le quali ci insegnano l'opposto della coscienza, ed il Gabelli stesso nota giustamente (pag. 53): « i metafisici possono ben negarlo a loro talento; la verità è che la fede nella libertà umana è andata scemando a misura che si venne a capire che il mondo morale è soggetto a leggi non meno del mondo fisico; secondochè le azioni umane, raccolte, numerate, pesate dalla storia e dalla statistica rivelarono negli avvenimenti sociali un ordine stabile, diventò sempre più difficile il conciliare con questo un arbitrio che avrebbe per conseguenza il distruggerlo. » Or dunque c'è un' antinomia tra la storia e la coscienza, l' una rivela leggi fatali l' altra un arbitrio libero; e noi siamo sospesi tra due criteri avversi, tra un sì ed un no che c'impediscono la scelta; se io prendo il criterio storico sono indotto a negare il libero arbitrio, se prendo il criterio psicologico mi conviene invece negare le leggi fatali. Ma secondo il Gabelli il criterio della coscienza è fallace nè dobbiamo affidarvici; perchè dunque interroga la coscienza per insegnarmi che un po' di arbitrio m'è rimasto in questa connessione certa di leggi fisiche e storiche? Perchè sottrae una parte del mondo morale alle leggi che lo governano, e lascia questa reliquia di volontà divelta dall' addentellato meccanico delle cose, *fatis avulsa potestas*, secondo la scuola epicurea? Perchè serba alla volontà il triste privilegio di ribellarsi alle leggi del mondo e fare da sè? Oh! la coscienza lo dice. Ma chi mi assicura che la coscienza mi dica il vero? I psicologi

lo affermano gratuitamente ma son logici almeno. Il Gabelli sembra in parte affermarlo ma non è logico, giacchè egli non crede nè può, col suo metodo, credere alla coscienza. Il libero arbitrio non si dimezza come non si dimezza il sovrannaturale; o c'è o non c'è. Se nel mondo morale vi son leggi costanti anche il fenomeno della volontà vi dee sottostare; perciò o si mantiene, senza risolverla, l'antinomia tra la scienza e la coscienza, al che il Gabelli non pare disposto, e non a torto; o fa d'uopo trovare alla libertà un altro contenuto che meglio si convenga colle scienze moderne, e ricòllochi l'uomo al suo posto nel giro degli esseri.

Ma i dubbi che si potrebbero fare non scemerebbero pregio a quest'opera che è delle meglio pensate e delle meglio scritte, fra noi, in questi ultimi tempi, e promette agli studi critici un avvennire men frivolo del presente.

UN DRAMMA FILOSOFICO

Il dramma filosofico di Carlo Remusat su Abelardo è un dramma impossibile. Risuscitare da una parte intorno ad un uomo il medio-evo colla sua dialettica petulante, col suo misticismo fanatico, colle sue tetraggini d'oltretomba, e dall'altra la rinascenza anticipata nelle audacie della ragione che si dislega dai freni dogmatici, nell'acuta inquietudine del sentimento che si scuote d'addosso la cappa ascetica, nell'ebbrezza dell'amore che scoppia per tutte le vene dell'anima ribenedetta dalla natura; innalzare il vessillo della libertà scientifica come l'oriafiamma dell'avvenire, disvelare in un uomo stesso il ribelle ed il martire che si smezzano l'un l'altro nell'impotenza, tutto ciò darebbe argomento ad un dramma se in quell'uomo si riproduca un mondo, e quel mondo non resti, per così dire, sospeso in un atmosfera ondeggiante e vaga ma si converta in gruppi viventi ed organici.

Abélard. Par CHARLES REMUSAT. Paris, 1877.

L'elemento ideale necessario al dramma dee compenetrarsi coll' elemento reale, nè può staccarsene senza danno, giacchè, recisi una volta l' uno dall' altro, nessuna virtù di genio può rifonderli insieme. La storia, di per sè, non produce nè l'epopea nè il dramma; v'è mestieri di quella, direi quasi, incubazione inconscia delle leggende popolari che vi comunica le sue parti poetiche. La leggenda non è la storia ma ne costituisce l' ideale fantastico. Voi potete disfare le fila d' oro di quella gran tela penelopea che si disvolge nel tempo ma, pur troppo, ad ogni leggenda che muore la divina Mnemosine sospira in suono di pianto. Perirono omai tutte le leggende sacre delle origini umane, e con esse perirono le due forme più grandi dell' arte antica, la epopea ed il dramma. Imaginereste voi l'epopea omerica fuori delle leggende che l' hanno generata e dal cui seno si maturò poco a poco traverso i secoli? Imaginereste voi la *Prometiade*, l' *Orestiade*, l' *Edipo*, l' *Aiace*, il *Filotette*, l' *Alcesti*, la *Medea*, distaccati dalla leggenda? L' ideale che splende in quelle figure tragiche si derivò a punto dalla leggenda che ne conteneva l' embrione profetico.

Ciò è tanto vero che il dramma storico fu impossibile per gli antichi, giacchè la storia uccideva la leggenda fuor della quale il dramma diventa registro più o meno poetico di fatti ma non creazione vivente. Anche nel dramma moderno di Shakespeare la leggenda tiene gran parte, ed *Amleto*, *Re Lear*, *Macbeth*, *Otello*, usciti dal seno delle leggende medievali, recavano in sè stessi il germe di quella grandezza tragica che il poeta v' ha discoverto col suo genio creatore. La storia

fra le mani di Shakespeare si converte in dramma allora solo ch'ei la trasferisce in quel mondo ideale che vi risuscita dentro, riproducendovi una, direi quasi, coscienza nuova di sè stessa. Ma non sempre vi riesce, nemmeno lui, e più d'una volta sovrappone il dramma alla storia, il fantastico al reale, porgendoti un dramma più apparente che vero.

Ma se vi provate a gittare il dramma in un mondo filosofico voi lo smezzerete del pari in due parti repugnanti fra loro. Un dramma-filosofico è un controsenso; sarebbe lo stesso che fabbricare un'epopea con un concetto teologico a somiglianza di Milton che si dibatteva fra la necessità di mantenere il dogma qual' era e l' impossibilità di dedurne con esso un' epopea.

L'*Abelardo* del Remusat si risente di questa antinomia che vizia da capo a fondo il suo dramma. Tu v' hai due strati sovrapposti l'un l'altro per modo che le congiunture meccaniche ti si lasciano vedere ogni tanto, ed attraverso la fioritura poetica nella quale s'adorna tu puoi sorprendervi la storia non ben trasformata dall'arte, a malgrado dell' ingegno incontestabile che vi splende.

Ma c' è di peggio. Abelardo quale cel dà la storia è molto men grande di quel che apparisce nella trasfigurazione poetica del Remusat. Abelardo non è, come si disse, il primonato della rinascenza ma un superstite inquieto del medio-evo. La sua non è ribellione scientifica come quella di Bruno, nè rivoluzione religiosa come quella di Lutero, e ti si mostra ben al di sotto dell' uno e dell' altro.

Ei non sostenne il getsemani atroce del dubbio nè

comprese la magnanima apostasia dal dogma divenuto impossibile per la ragione; non ebbe che velleità di ribellioni scolastiche e nulla più; non ruppe i gironi teologici e avrebbe maledetto la scienza se gli si fosse mostrata come avversaria implacabile della sua fede. Abelardo era un ingegno sottile e vivido ma senza iniziativa creatrice, senza intuizioni scietifiche; imperioso ed ardente ma trasmutabile, audace d'impeti battaglieri ma sempre irresoluto in se stesso; sfolgorava sillogismi dalla sua cattedra come da un Sinai dogmatico provocando i pericoli senza affrontarli e vincerli; attizzava le rabbie cattoliche di San Bernardo lasciandosi poi debellare vilmente nel concilio di Sens, riconciliandosi più tardi col frate di Chiaravalle; risvegliava un incendio nel cuor d'Eloisa e poi la relegava in un chiostro, rispondendo ben freddo agli ardori inconsunti della sua vittima più grande di lui per virtù di sacrificio, per ostinata fede d'amore impenitente, per unità piena di coscienza tetragona ai colpi della sventura.

L'Eloisa storica è una delle rivelazioni più belle di quell' « eterno femmineo » che illumina le ombre caduche del mondo. Le sue lettere ad Abelardo tutte impregnate d'una fiamma inebbriante d'amore rivelano profondità di sentimento sconosciute nel medio-evo, e ti convien risalire fino a Saffo per ritrovare un cuor somigliante di donna. Là nella celletta malinconica ed austera del Paracleto quale assalto di spasimi disperati provò l'infelice badessa! quante lagrime divorate in silenzio! che desiderii infiniti di voluttà non combattuta! di sotto alle bende monacali qual ribellione ine-

sausta di tutto il passato che le si dipingeva nelle reminiscenze accese dell' anima! quante volte le bufere del sangue che parevano sepolte per sempre si risollevavano a contristarla nelle sue notti insonni o presso gli altari o fra il salmeggiare delle spose di Dio! Il mistero di cui furono conscie le mura del Paracleto fu ben più tragico di quello che circondava la cella deserta di Cluny nella quale Abelardo si chiuse disparendo dagli uomini e da sè stesso.

Ora l'*Abelardo* del Remusat somiglia un poco ad un *Faust* anticipato del secolo decimosecondo. Possede l' orgoglio smisurato ed acre, l' ardimento dell' investigare scientifico, la voluttà dei rapimenti romantici, la fierezza titanica del genio, e il disdegno trascendente della vita storica.

I suoi monologhi troppo frequenti somigliano a quelli d' un pensatore moderno che interroghi i problemi dell' universo, non a quelli d' un frate *concettualista* che innalza la bandiera scolastica sulle ruine del *realismo* abbattuto di Guglielmo di Champeaux. Così che nel dramma del Remusat la parte storica contraddice alla fantastica, ed il suo *Abelardo* ti pare un misto di entrambe.

Anche l'*Eloisa* contiene alcune parti che ne guastano la verità del carattere. Qual dramma può superare la storia che si manifesta dalle lettere di quella donna? or quando la storia è più vera del dramma a che trasformarla fantasticamente? L' immaginazione dello scrittore francese non seppe creare un carattere originale da quelle tante figure che si muovono nel suo mondo. La scena, forse la più bella di tutte, nella

quale Abelardo ed Eloisa si annunciano il loro amore alla lettura dei versi di Ovidio è troppo stemperata, non ha profondità psicologica non concentrazione intensa del sentimento; la rettorica vi trapela mal dissimulata dal tono lirico d'una prosa scintillante d'immagini. I gruppi diversamente atteggiati del primo, del secondo, del quarto atto, la scuola di Guglielmo di Champeaux, il concilio di Sens, la morte di Fra Felice a Cluny, mancano di vigore drammatico. Il San Bernardo al concilio di Sens è un declamatore astioso non un carattere pieno che disveli nella sua terribilità dura e fanatica l'agitatore dell' Occidente. Abelardo davanti a lui è ridicolo, e l'abbattimento improvviso del suo spirito già tanto superbo non è giustificato. L' idillio romantico che gli propone Eloisa per sottrarlo al martirio dell' abbandono è un' impossibilità psicologica; le parole novissime di Abelardo morente e il dubbio scientifico che gli rode l' agonia sono un controsenso pel secolo decimosecondo.

Nel dramma filosofico del Remusat c' è dunque una antinomia non superabile fra l' elemento storico ed il fantastico; lo chiamerei un simulacro di dramma destinato a coprire una tesi magnanima sulla libertà dello spirito umano.

TORQUATO TASSO

Torquato Tasso è forse l'uomo che rappresenta meglio d'ogni altro la seconda metà del secolo decimosesto. Nella storia del suo genio infelice che si spezzò miseramente in un ideale impossibile c'è qualcosa che non appartiene a lui solo; par ch'ei non sappia dislegarsi dalla fatalità che lo condanna a consumare sè stesso in una irrequietezza impotente e tragica. Vissuto in mezzo alla reazione gesuitica che s'attentava di arrestare il progresso scientifico della rinascenza e la rivoluzione teologica della riforma, ei partecipa dell'una e dell'altra riflettendo nella sua coscienza i due mondi che si disputavano l'avvenire.

In pochi uomini le contraddizioni psicologiche dominarono come nel Tasso senza potersi concordare in quel più alto centro nel quale si fecondassero in una virtù creatrice di spirito conscio di sè. Tormentato dal dubbio e sitibondo di fede, sdegnoso di gioghi e cortigiano impenitente, figliuolo di Mnemosine e discepolo

Torquato Tasso e la vita italiana nel secolo XVI. Di Leopoldo Cecchi. Firenze, Le Monnier, 1877.

dei gesuiti, ei possedeva le dolci demenze di Venere ed i sospiri ascetici del Paracleto, sentiva nel sangue la fresca paganità della rinascenza ed il tetro puritanismo della riforma, l' idillio virginale dell' amore e l'ebbra estasi d' una misticità disfrenata. Ingegno stupendamente elegiaco costretto a simulare un' epopea di terza mano, risuscita indarno la feodalità seppellita dall'ironia redentrice del Cervantes e dell'Ariosto; avvelena il suo petto ardito e libero nell' atmosfera delle corti, ostinandosi nell'artificiale e nel falso si mortifica sotto le forche caudine d' una servitù detestata; e in quel perenne balestrarsi di tutte le sue potenze divelte dal loro centro, acquista un'allucinazione dolorosa nella quale si esalta e si perde, vittima sempre di sè stesso e d' altrui. Interprete, inconscio forse, della reazione cattolica aggiogò la sua fantasia di poeta ad un mondo che tramontava, portandovi la novità lirica del sentimento moderno.

Esaminare la vita del Tasso ritrovandone la connessione col clima storico nel quale s' è prodotta, è il fine propostosi dal dottore Leopoldo Cecchi con questo suo libro che mostra nel giovine autore maturità di giudizi, acume d' intelletto, abbondanza di erudizione, e un senso filosofico delle cose senza del quale l'erudizione non giova. Egli possiede quella agevolezza vivace e rapida di stile che non ti affatica ma ti piace. Vi è qualche negligenza che accuserebbe un po' di fretta, qualche esuberanza che potrebbe correggersi, alcune frasi che rasentano troppo il pedestre, ma tu non vi badi attirato dal diletto sempre crescente del libro. I capitoli sulla *Corte di Ferrara*, sulla *Corte di*

Francia, sulla *Prigionia di Sant'Anna*, sono ben pensati e splendidamente scritti; le pagine sull'*Aminta* son fresche e serene come un idillio d'amore. Il Cecchi ama profondamente il suo Tasso, investiga uno per uno gli aspetti più reconditi della sua vita, lo difende dalle calunnie adunategli sul capo, ne attenua le imprudenze e gli errori; gli attribuisce un valore poetico e filosofico che potrebbe sembrare troppo, si esalta di lui, lo interroga come se gli fosse davanti, si compenetra nelle sue angosce, rifà dentro se stesso l'allucinazione che lo dominò, lo affascinò, lo tormentò, nelle vigilie affannose del carcere osceno. Nulla si sottrae alle sue indagini, ei conosce tutti gli scrittori che ragionarono del Tasso prima di lui, sgomitola i dispacci degli ambasciatori, sorprende nelle scritture del poeta le rivelazioni fuggitive del suo spirito combattuto; tanto che da Sorrento a Sant'Onofrio ti si disnudano le vicende tragiche di quella vita.

Ma l'amore del Tasso per Leonora non mi apparisce ben dilucidato dal Cecchi e vi desidererei una analisi più profonda. Egli si ferma all'episodio di Sofronia e di Olinto, ma quello non è che un filo per penetrare nel segreto di quelle due anime. Lì c'era un dramma psicologico da discoprirmi; perchè il Cecchi v'ha sorvolato su leggermente? i desideri, i sospetti, gli abbattimenti, le ebbrezze, gli sdegni, le gelosie, le repulse, le lagrime, il silenzio, tutto ciò non si poteva indovinare un po' meglio? Come si spiegano le compiacenze erotiche del Tasso per la Sanvitale proprio sugli occhi di Leonora che se ne offende? Quel fatto non accuserebbe in lui una imprudenza volubile di sentimento

che si lascia traviare da ciò che lo colpisce e lo affascina?

Io non iscuso Alfonso II; ei fu il carnefice del Tasso, ma non può negarsi che il poeta con quei sobbalzi cotidiani della sua natura ombrosa, fantastica, superba, con quegl' impeti di vanità petulante, inacerbiva i cortigiani, attizzava le invidie, preparandosi per tal modo la nemesi che gli scoppiò sul capo più tardi. Il contrasto immenso fra l' ideale che vagheggiava dentro a se stesso ed il reale che lo circondava, poco a poco attiravalo in quella specie di allucinazione intensa degli organi febbricitanti che se non è demenza più di una volta la rasenta assai da vicino. L'amore nel Tasso non si risentirebbe di quegli abiti allucinati? Il misticismo del quale era impresso il suo carattere ondeggiante ed incerto e che predominò sì forte negli anni estremi, non sarebbe la forma religiosa di quel fenomeno stesso? Per tal modo l' unità della vita apparirebbe meglio nel Tasso, e ci si spiegherebbero meglio le tante contraddizioni della sua natura trasmutabile e piagata, che lo impedivano in sè stesso fabbricandogli quel giogo tormentoso che giammai non iscosse dal suo collo di vittima.

Oltre a ciò parmi che nel libro del Cecchi sia difetto di sintesi benchè, come dissi, egli abbia il senso filosofico delle cose. La vita del Tasso v'è disseminata a frammenti; l' unità organica manca. Il Cecchi sminuzzò forse in troppi capitoli la serie dei fatti storici, le particolarità v'abbondano troppo; io credo che bisognava reciderne più d' una, credo che ci volesse una concentrazione più intensa nel concetto, una connes-

sione più intima fra le cause di quel fenomeno. Il Tasso non può comprendersi tutto se non lo si colloca in quel clima storico che l' ha generato, cioè la reazione cattolica della seconda metà del secolo decimosesto contro la rinascenza da una parte e la riforma dall' altra. Ma ciò mi condurrebbe al di là del mio proposito, e forse il Cecchi ne tratterà nell'altro suo libro nel quale intende di mostrarci il Tasso come poeta e come filosofo (1).

(1) Il libro è uscito recentemente. Vi si ragiona del Tasso come filosofo e come poeta, ma fra i molti e forse troppi capitoli sulla rinascenza nelle sue forme diverse, invano m'aspettai un capitolo sulla reazione cattolica nella seconda metà del secolo decimosesto, fuor della quale il Tasso non si comprende qual'è.

LA LEGGENDA DI SAFFO

Il professore Domenico Comparetti in due saggi esaminò criticamente la leggenda di Saffo. Nessuno dubiterà, dopo averli letti, che oggi in Italia si sappia trattare l'erudizione con quella profondità di cui sono modelli invidiabili i tedeschi. Certo è che v'hanno anche fra noi gli omuncoli eruditi che annaspano i fatti senza comprenderne le leggi; ma qui nell'erudito hai pure il critico che sa compenetrarsi nella vita storica con intuizioni larghe e sintetiche.

Il Comparetti non è solo un ellenista valentissimo ma conosce la letteratura delle leggende popolari, e ben pochi il pareggiano nell'analisi d'una leggenda per quanto complessa. Ei te ne investiga gli strati diversi, ne coordina le relazioni, ne persegue i mutamenti attraverso l'incubazione dei secoli. Il suo *Virgilio nel medio-evo*, è un capolavoro di critica leggendaria; tu

Saffo e Faone dinanzi alla critica storica. (*Nuova Antologia*, 1876 Febbraio, p. 253 seg.). — *Sull'epistola ovidiana di Saffo a Faone.* Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori, 1876. Vol. II. D. I. del professore DOMENICO COMPARETTI.

potrai non accordarti con lui per ciò che tocca il valore epico dell'*Eneide*, ma dopo che la leggenda medioevale di Virgilio è passata per le sue mani, t' accorgi che il campo dell' investigare è chiuso per sempre.

Nei due studi recenti su Saffo la leggenda v' è analizzata con molto acume e si dimostrano falsi gli amori con Faone, falsa, in gran parte, la Saffo dell' epistola ovidiana, falso il salto di Leucade e non altro che simbolo di catharsi erotica, falsa l' impudicità di quell' anima adoratrice della bellezza, falsi i vituperi gittati sul suo capo divino; ma più di tutto vi troverai ben compresa la natura psicologica di quella gran donna. Abbondano troppo gli eruditi a cui manca l' intuizione estetica, che s' affaticano sui testi greci e latini senza intendere la continuità storica della vita antica colla moderna, per non godersene vedendo un uomo che rigiratosi negli irsuti laberinti della ricerca filologica, n'esce poi con un senso estetico tanto vivace da ricostruirti la Saffo qual veramente è.

Il clima storico donde si generò quello stupendo fenomeno di donna è un clima greco, e se vogliamo intenderlo ci conviene rifarlo in noi stessi; il passato non può comprendersi se non ne dischiudiamo le potenze sepolte rispecchiandole, per così dire, nel nostro cervello; ed è perciò che la intelligenza critica dell' antichità suppone un senso profondo della modernità; non si comprende se non ciò che si riproduce e non si riproduce se non ciò che si possede continuandolo e moltiplicandolo in un contenuto più idealmente vasto. L'antichità quindi sol oggi è intesa come parte organica della nostra vita, e quei

pochi la intendono che la riproducono nel senso moderno maturato dall' evoluzione storica. L'entusiasmo virginale della beltà nella forma umana, qualunque sia, è un fenomeno che non si ripete più come s' è manifestato nel collegio afrodisio di Lesbo. Eppure sappiamo comprenderlo perchè rimane in noi la parte ideale di quel mondo, e la fiamma saffica illumina ancora il desiderio inesausto dell'anima ebbra dell' infinito.

Saffo non somiglia nè a Pindaro nè a Simonide nè a Stesicoro, la cui poesia stupendamente *corale* s' avvicína all' epopea ed ha un contenuto, in gran parte, obiettivo donde ben di rado si spicca l' elemento subiettivo proprio della *lirica* come in Alceo in Anacreonte in Archiloco. Ma il mondo di Saffo è un mondo tutto suo nel quale campeggia e domina sola da venticinque secoli. La *passione* saffica prorompe immediata e piena e la riflessione non vi prevale o almeno non ti si lascia discernere; in nessun' altra lirica antica o moderna si manifesta con egual modo la virtù dell' *inconscio* che, secondo l' Hartmann, costituisce il genio creatore nei poeti. L' amore in lei è una ebbrezza del sentimento che si esalta fuori di sè, un delirio profondo per cui si commovono le potenze dell' anima nell' adorazione d' un volto di donna dal quale risplende l' eterno divino che la fa bella.

In quei rapimenti in quelle lagrime in quegli abbattimenti in quei silenzi in quello spasimare di tutte le vene letificate nell' incendio degli organi, c' è qualcosa di più alto e di più vero che nell'acre e malinconica voluttà di Mimnermo il quale più degli altri le si accosta per la concentrazione intensa del *pathos* lirico.

In Saffo tu hai compenetrati insieme due elementi che paiono repugnarsi a vicenda: l' infinito nel pudore e l'infinito nell' amore, l' inconscio dell' anima esaltata nell'adorazione ineffabile e la fiamma che la divora in un, direi quasi, olocausto dei sensi abbattuti e consunti. Nel delirio saffico i sensi sono in certa guisa attirati dalla visione amorosa che li pervade e gli affascina.

Il frammento dell' ode seconda male si comprenderebbe da chi si ostinasse a vedervi l' istinto phallico della carne e del sangue. Là c' è l'ardore tormentoso del desiderio, lo sgomento dell' anima sopraffatta ed impedita in sè stessa per il traboccare di tutte le sue potenze commosse, l'estasi immensa che la trasumana in un cielo nuovo, l'epoptea d' un' orgia virginale che fa l'amante simile a Dio. Tra Saffo e il volgo impudico dell'etére greche c' è un abisso; il sentimento saffico è casto.

Chi potrebbe paragonarla colla Saffo ovidiana fabbricata, in gran parte, di reminiscenze alessandrine e adulterata in quella epistola che, salvo alcuni tratti ben colti, nulla ti dà della Saffo storica, come notò giustamente il Comparetti? S' è già dubitato, e si dubita ancora, dell' autenticità di quell' epistola; ma il Comparetti, pur concedendo che molti errori siensi introdotti nel Testo, dimostrò con ragioni che mi sembrano certe che essa è veramente d' Ovidio. Credo per altro che contenga poco di storico e che non sia da fidarsene troppo.

Ma ci basti d' un argomento che il Comparetti si serba a sviluppare in un libro il quale crescerà fama al suo nome già illustre ed onore alla critica moderna.

CLASSICISMO E ROMANTICISMO

I *Saggi* del professore U. A. Canello dimostrano in lui intelletto acuto di critico, dottrina multiforme di filologo, e maturità di pensatore che risale dai fatti alle leggi; o ragioni sulla letteratura generale o sulla neolatina o sulla germanica. Mi paiono ben fatti gli studi sulle Favole medioevali e su Federigo Diez, l'illustre fondatore della filologia romanza. Lo studio su Göthe è uno dei più compiti e si legge fruttuosamente anche dopo la monografia stupenda del Lewes.

Io m'accordo col professore Canello su ciò ch'ei dice del *Faust*. Nella prima parte c'è l'impronta del genio, ed in nessun poeta moderno tu trovi compenetrate a quel modo l'ispirazione e la riflessione. Febbre tempestosa del pensiero che si consuma in un ideale impossibile, abbandono inconscio dell'amore che si redime attraverso la colpa, ironia tragica che distrugge eternamente in sè stessa l'ideale e l'amore, gruppi idillici, strazio di pianto drammatico, lirismo

Saggi di critica letteraria di U. A. Canello. Bologna. 1877.

vario di toni dal monologo solenne di Faust al coro degli spiriti ed alle canzoni melanconiche di Ghita, evidenza di forme organiche e piene, sentimento profondo dell'infinito; costituiscono del primo Faust il poema più grande del secolo decimonono.

Il secondo Faust si risente troppo degli anni e degli studi di Göthe; ciò che vi domina non è l'ispirazione immediata e creatrice ma il simbolismo oscuro e faticoso del pensatore che uccide il poeta. L' Elena stessa non è più l'omerica ma un profilo ondeggiante fra la donna e l'idea; l'Euforione ha troppa trasparenza per non riconoscervi il simbolo. La Margherita non ha più il concreto organico che la fa viva ma s'è cangiata nell'eterno femmineo », in una, direi quasi, Beatriçe del panteismo.

Il simbolo è la tomba dell'arte, guai a chi vi si mette per entro! Le parti simboliche della *Divina Commedia* non sono poetiche e Beatrice non val la Francesca. Del pari le parti simboliche del secondo *Faust* non sono poetiche giacchè l'idea predomina sul fantasma. L'episodio bizzarramente platonico delle *Madri*, tanto ammirato da qualche critico, è un mito filosofico repugnante all'arte che vuol forme concrete ed organiche non idee travestite più o meno d'imagini.

Fin qui m'accordo col Canello e non dubito a collocare i suoi studi sulla letteratura germanica e su Göthe fra le cose migliori pubblicate recentemente in Italia, e, se ne togli lo studio sull'Heine del Massarani, non saprei quale altro scrittore anteporgli.

Il saggio del Canello sulle relazioni storiche del classicismo mi par degno di essere meditato anche

da coloro che non convenissero in tutte le idee dell'autore. Per la natura dei miei studi mi fermai specialmente su quel problema, uno dei più tormentati dalla critica moderna. M'affretto a dirglielo: io non m'accordo sul modo ch' ei tiene nell'investigare il fenomeno del romanticismo.

Si crede ancora dai più che l'evoluzione organica d'una letteratura per la quale si trasforma poco a poco in un contenuto sempre più alto, sia l'effetto accidentale di qualche genio che vi crea, secondo che gli piace, le forme estetiche. Ma in ogni letteratura, antica e moderna, c'è un gruppo di fenomeni i quali non si possono investigare altrimenti che coll' esperienza. Ora l'esperienza non va sempre d'un modo; altra è nei gruppi fisici, altra nei gruppi biologici, altra nei gruppi storici. V'ha una evoluzione nell'esperienza come nella natura e nella storia. Sarebbe impossibile discoprire una legge storica collo stesso metodo sperimentale con cui si discopre una legge fisica o chimica; l'immenso dominio del pensiero storico sfuggirebbe per sempre a chi si proponesse d'investigarlo a quel modo.

Da quale laboratorio fisico potrebbero uscire le leggi dei fenomeni storici? Ciò non significa che al di là dell'esperienza ci sia un criterio più alto e più fecondo, e che ci convenga investigare nelle idee trascendenti la ragione della storia. No: ma è l'esperienza stessa che moltiplica le sue relazioni secondo la maggiore complessità dei fenomeni. L'esperienza è sempre la chiave dello investigare scientifico ma l'evoluzione dell'esperienza corrisponde all'evoluzione della realtà. Le idee sono la parte più recente e più complessa dei

fenomeni, e chi non possede il senso storico delle idee in cui si manifestano le potenze più vere dell'essere, dimezza l'esperienza stessa congelandola in una specie stabile della ragione.

Ora la critica moderna non è altro, se ben si guardi, che il senso storico delle idee; ed è perciò che essa ne studia e ne comprende l'evoluzione. Quei grandi fenomeni che noi diciamo ellenismo, romanticismo, rinascenza, costituiscono un gruppo di relazioni organiche fuor dalle quali non sarebbero nati. Il romanticismo non si comprende qual'è veramente se non lo si studia nelle sue relazioni coll'ellenismo da una parte e colla rinascenza dall'altra.

È qui dove io non m'accordo col Canello che vede nel classicismo la parte matura e sana delle letterature, e nel romanticismo la parte giovenilmente acerba o senilmente malata.

Egli è classicista perchè vuol rimanere intelletto virile e conscio di sè. Io credo invece che il romanticismo non è fenomeno accidentale ma legge storica di tutte le grandi letterature le quali son grandi appunto perchè posseggono la virtù di trasformarsi a nuovi concetti generatori di forme nuove. Le letterature europee, per non toccare che di queste, costituiscono una, direi quasi, embriogenia storica d'onde si dischiude a poco a poco la forma che meglio corrisponde al nuovo stato ideale.

Nel discontinuarsi dei pensieri e dei sentimenti in una più vasta integrazione di forme in cui si rivelano, è riposto quel fenomeno che si chiama, con vocabolo improprio, romanticismo.

Ma come nella vita fisica v' hanno intermittenze che arrestano o disviano l'evoluzione degli organi, così nella vita storica v' hanno intermittenze che ritorcono l'evoluzione a ritroso di sè stessa, e dalle quali si genera la falsa romanticità nelle idee e nei sentimenti spostati in un ideale impossibile.

Per me quindi l'evoluzione romantica, quando non si fa contro le leggi storiche, rivela uno stato più alto nel pensiero. Te la dà l'ellenismo in Euripide ed in Menandro, il romanismo in Lucrezio ed in Catullo, la rinascenza in Shakespeare, la modernità in Schiller in Göthe in Leopardi, tutti, più o meno, romantici nel loro contenuto poetico. Un classicista nel secolo decimonono o vuol dire chi riproduce continuandole e moltiplicandole in sè stesso le parti ideali dell' antichità, o non vuol dir nulla. Ma la continuità storica dell' antico come parte organica del moderno in cui rivive idealmente, crea quello stato romantico che noi tutti rechiamo segnato nel nostro cervello.

Ben so che il problema è complesso nè io presumo d'averlo sciolto in un capitolo della mia *Critica moderna*, se mi è lecito ricordare me stesso. Comunque sia discutiamolo francamente aiutandoci l'un l'altro nella via dolorosa del vero; non lasciamo cadere in terra quei germi che potrebbero forse fruttificare un po' di gloria men frivola al nostro paese omai disusato dai forti pensieri, che rifruga svogliatamente le reminiscenze altrui senza creare del proprio, che si adagia in una cultura dimezzata mantenendo ancora nelle sue scuole quel veleno medievale che ucciderà, pur troppo, le conquiste della ragione se non ci affret-

tiamo ad espellerlo via coll'educazione scientifica fuor della quale è vano e dannoso lo studio della letteratura.

NICCOLÒ MACCHIAVELLI

Niccolò Macchiavelli ebbe finalmente il suo biografo in Pasquale Villari. Se l'antica amicizia che mi lega all'illustre autore del *Savonarola* non mi fa velo al-l'intelletto mi pare che il suo *Macchiavelli* sia un capolavoro di critica storica. Pochi uomini son tanto disposti quanto il Villari a trattare argomenti di storia italiana, specialmente se si riferiscono alla rinascenza moderna.

Altezza d'ingegno che comprende con una intuizione sintetica i fenomeni umani, analisi sagace e cauta che esamina i fatti, volontà pertinace che non si sbigottisce degli ostacoli ma se ne fa via, erudizione tragrande cresciutagli da letture immense, lucidità stupenda nel disporre armonicamente le parti ben meditate della materia storica, dominio sicuro sull'immaginazione a ciò che non trasmodi convertendo, come fanno taluni, la storia in un poema romantico, facoltà

Niccolò Macchiavelli ed i suoi tempi illustrati con nuovi documenti da PASQUALE VILLARI.

di compenetrarsi nei fatti riproducendoli in forme animate, tutto ciò io trovo nel *Macchiavelli* del Villari.

L' uomo ch' ei s' è proposto di descrivere s' attiene con mille recondite congiunture alla rinascenza e ne esprime in sè stesso le parti più profonde e più vere, ma è uno di quegli uomini che non si lasciano sorprendere se non a chi gli interroga nel clima storico che gli ha generati, senza portarvi le anguste preoccupazioni morali che congelano la storia in una specie stabile della coscienza.

Ciò che si dice immoralità della natura e della storia è l'effetto del nostro vedere ma non corrisponde per modo veruno al reale qual' è. La rinascenza moderna ti pare una sfinge inesplicabile se tu v'adoperi il criterio morale, e il Macchiavelli un genio satanico che crea l' evangelo del dispotismo per aggiogarvi l' ideale come demenza del desiderio. Perciò il macchiavellismo è omai divenuto simbolo delle volpi politiche di tutti i secoli e la triste eredità dell' ipocrisia sociale innalzata ad arte di governo.

Era d' uopo di rompere questo pregiudizio falso rivelando nel Macchiavelli il rappresentante fedele del suo tempo ed il creatore di quella scienza politica che conoscendo l' uomo quale si fa nella storia e non quale dovrebb'essere, desume dall'esame dei fatti sociali le leggi che li compendiano, non domanda alla storia un fine etico che non ha nè potrebbe avere. Le leggi della storia sono scettiche come quelle della natura, ed ei non vi si ribella contro ma le investiga le discopre le propone a norma di chi vuol governare.

« Il Macchiavelli, ben dice il Villari (pag. 505) voleva

nel fenomeno politico ritrovare le cause naturali, le passioni *umane* che lo producono. Ciò ch' era o pretendeva essere divino usciva dalla sfera dei suoi studi prediletti e non lo riguardava... la morale (pag. 519) era per lui come pel secolo in generale un affare del tutto individuale. L' arte di governare, di comandare, di dominare non era in opposizione ma indipendente affatto da essa. »

Le relazioni morali che scaturiscono di per sè dalla convivenza civile, a cui ciascuno è obbligato di ubbidire per ciò che ciascuno è parte organica di quella convivenza, son fatti storici che conviene investigare al modo stesso dei fatti fisici; l' indifferenza per tutte le forme storiche è la condizione indispensabile per comprenderle. Certo è che nella storia del mondo si trova la giustizia del mondo, come cànta lo Schiller, ma è quella più alta giustizia in cui si risolvono le ingiustizie parziali, ed è pur essa effetto della meccanica sociale non fine predisposto da qualche volontà trascendente.

Il Villari ci ha dato il Macchiavelli storico e niente più. Ei si trovava fra mano un grande fenomeno da investigare e lo ha investigato per ogni sua parte senza mettervi alcuna cosa di suo.

È il Macchiavelli che vien fuori vivente e pieno dai fatti che gli si sviluppano intorno; anzi direi che il Villari, coordinando i fatti europei nelle relazioni che tengono colla vita del segretario fiorentino, ci dà l' evoluzione storica di quell' uomo; noi lo contempliamo nei fatti da parerci il Macchiavelli stesso che narri il segreto del suo carattere, ed i suoi scritti poli-

tici ritrovano il loro commento efficace nell'esposizione degli eventi che li produssero. Nessuno prima del Villari rivelò il Macchiavelli a tal modo, e ciò, s' io non erro, costituisce l' originalità di questa biografia nella quale echeggia tanta parte della storia europea.

Quante figure titaniche incontra lo storico nel suo passaggio attraverso i fatti ch' espone! Lodovico il Moro, Alessandro VI, il Valentino, Giulio II! eppur ciascuna vi apparisce dinanzi co' suoi lineamenti speciali. Ammirai non di rado nel Villari un vigore psicologico nel ritrarre i caratteri senza ostentazione di drammatizzare la storia; il dramma c' è ma rampolla dalle cose risuscitate dall' arte dello scrittore. Il Macchiavelli ci rivive sugli occhi e ad ogni capitolo ci dischiude aspetti nuovi di quella sua natura multiforme e profonda.

La biografia d' un uomo compresa in tal modo è il monumento d' un secolo.

L' introduzione che il Villari mise innanzi alla biografia del Macchiavelli è una sintesi luminosa della rinascenza. Il capitolo terzo, fra gli altri, mi pare trattato da mano maestra. Avrei però qualche dubbio sul fenomeno stesso della rinascenza ch' ei spiega e sulla sua efficacia scientifica nel mondo moderno.

La rinascenza non mi pare che sia la restaurazione dell'antichità nelle sue forme storiche ma l'evoluzione dello spirito antico mortificato nella intermittenza medievale. L'antichità non poteva, di per sè, generare la rinascenza se non si fosse convertita, pur essa, in modernità nella quale si continuassero, moltiplicandosi, le parti sane e feconde della ragione. Come restaura-

zione di forme impossibili la rinascenza produsse l'arcadia, come restaurazione dell' idea antica produsse il mondo moderno.

L'accademia platonica di Firenze, così ben descritta dal Villari, non conteneva in sè stessa nessun germe d'avvenire, anzi quella mistura inorganica di cristianesimo platonico e di paganità mitologica fu più dannosa di quel che si crede, ed impedì che la rinascenza svolgesse più prontamente l' eredità scientifica del mondo antico. Dal Petrarca a Marsilio Ficino il misticismo rimase così impresso nelle intelligenze più colte e più libere da mantenere ancor vivo e doloroso lo strazio tra la natura scientifica e le tradizioni ieratiche.

Il Petrarca, chiamato dal Villari « il primo uomo moderno » (pag. 89) era mezzo attuffato nella misticità medievale; da indi le contraddizioni stesse del suo *Canzoniere*, la pugna tragica di quella coscienza che ondeggiava tra il nuovo e l'antico, le velleità ribellanti della carne mortificata sotto il cilicio ascetico del credente « In lui, ben dice il mio collega Adolfo Bartoli in un capitolo *Sul misticismo del Petrarca*„ combattevano molti esseri diversi, egli era come il campo di battaglia sul quale scendevano a lottare l' uomo, il mistico, il poeta, l'erudito ; l' amante di Laura e il padre di Francesca, lo scrittore del *Secretum* e l'amico di Cola di Rienzi, il poeta dell'Africa e l' autore dei sette Salmi penitenziali. » Se non si studi l' elemento mistico, e per ciò medievale, del Petrarca, il suo *Canzoniere* non si comprende che a mezzo.

Le parti veramente feconde della rinascenza non

sono platoniche ma epicuree, io l' ho già detto altrove e non me ne pento; il suo genio si trova in Lorenzo de' Medici non nel Savonarola (me lo perdoni il suo grande biografo), nelle stanze serenamente epicuree del Poliziano non nei simposii platonici del Ficino, nel-l' ironia redentrice del Pulci non nelle tetre litanie dei piagnoni. Le forme estetiche dell'antichità greco-latina restaurate con tanta eleganza dal Poliziano e dal Pontano non erano creazione vivente e nuova ma riproduzione meccanica d' un mondo sepolto per sempre. Tu ci noti, a leggerli, una pugna, più o meno latente, tra la forma e l' idea; non c' è spontaneità vera appunto perchè un' idea nuova e profonda genera di per sè stessa la propria forma e il ritmo proprio, come un centro di associazioni estetiche in cui si organizza e si compie.

Ma di ciò basti, per ora, serbandomi a riparlarne quando l' autore pubblicherà l' altra parte del suo lavoro che rimarrà classico nella scienza contemporanea.

UNA FORMA NUOVA DI LIRICA

Giosuè Carducci è un poeta interprete delle grandi ribellioni dalla scienza moderna, ed ei le reca nel suo spirito ardente e titanico. Eppur nessuno lo supera in quel senso riposato e fine dell'antichità nella quale sa profondarsi e insaporarsene per modo che in lui la forma moderna tien dell' antico; ei sa temperare la mordacità battagliera di Archiloco coll' ironia tragica dell' Heine, la finezza castigata di Orazio colle audacie romantiche di Victor Ugo; oggi ti dà l' *Inno a Satana* domani l' *Idillio Maremmano.*

Il Carducci mi pare il più compiuto dei lirici contemporanei d' Italia. Nessuno come lui possede i segreti del riso e del pianto, nessuno s' innalza a certe arduità del pensiero mantenendosi, quasi sempre, nervoso svelto limpido nella forma. Ha l' istinto sano che lo rattiene da quella sensibilità stanca che si consuma in secrezioni fantastiche, e che lo porta volentieri al grande passato greco-latino non per restaurarvi

Odi Barbare, di GIOSUÈ CARDUCCI.

le forme sepolte ma per compenetrarsene col senso moderno, dischiudendole in sè stesso e rifecondandole in una vita nuova.

Forse nemmeno in lui la fusione tra l' antico ed il moderno si può dir piena ed organica sempre; forse le reminiscenze classiche v' abbondano troppo fino a soffocare, qualche volta, la spontaneità dell' ispirazione; ma, non di rado, i due mondi v'echeggiano armonizzati in una giusta concordia.

Nelle *Odi Barbare* ti si manifesta meglio che altrove l'originalità del Carducci. Qui la forma lirica è nuova benchè ritemprata sull' incudine antica; qui, con uno di quegli ardimenti che sbigottirebbero un ingegno minore del suo, volle introdurre nella forma lirica del sentimento moderno i ritmi greco-latini, togliendone via la rima e rimettendo il saffico, l' asclepiadeo, l'alcaico, nel giro dell' ode italiana.

Qualcheduno potrebbe dire che il Carducci sforzò l' impossibile, che la forma classica generò di per sè stessa il proprio ritmo dopo una lunga esperienza dei poeti che tentarono e ritentarono i gruppi metrici; che siccome il principio che regge la metrica antica è diverso da quello che regge la moderna, così ciò che era euritmico in una strofa greco-latina non lo potrebbe essere in una italiana; che il meccanismo della strofa alcaica con quelle dipodie giambiche e trocaiche le quali si sviluppano compiendosi nel ritmo logaidico, non può restaurarsi in una lingua in cui la quantità non è più la legge dei gruppi metrici.

Tutto ciò è vero ma è pur vero che il ritmo possiede una flessibilità di movenze per cui s' atteggia di-

versamente secondo la nuova materia nella quale si incarna, e che nelle forme italiane vi è tanta corrispondenza di suoni colle latine che un poeta può riprodurne, almeno in parte, i ritmi affini.

E ben fece il Carducci a tentarlo fra i contemporanei, allargando il dominio della nostra lirica dilombata nel verso sciolto.

Il ritmo è un elemento organico della forma poetica e costituisce, come nota acutamente il Lewes, quel centro di associazioni per cui si rivela la parte ideale dei vocaboli. Dissolvete i ritmi, spostateli, cangiateli, e voi dissolverete quel mondo d'imagini che i grandi poeti suggeriscono a punto con essi.

Il Carducci ricostruendo i ritmi classici seppe accordarli con tanta arte nel suo pensiero poetico che non paiono reminiscenze di forme defunte ma creazione vivente e nuova. Le odi *In una chiesa gotica*, *Sull'Adda*, *Alla stazione*, *Ruit hora*, *Le fonti del Clitummo*, sono incomparabilmente belle per l'unità del ritmo e del pensiero che esprimono. Qualche volta il poeta è un po' negligente e pedestre, qualche altra troppo contorto, ma nella maggior parte delle odi il ritmo domina vittorioso e seconda l'ispirazione poetica.

> Sorgono e in agili file dilungano
> gl'immani ed ardui steli marmorei
> e ne la tenebra sacra somigliano
> di giganti un esercito
>
> che guerra mediti con l'invisibile:
> le arcate salgono chete, si slanciano

quindi a vol rapide, poi si rabbracciano
prone per l' alto e pendule:

. . . .
. . . .

salian co' murmuri molli, co' fremiti
lieti saliano d' un vol di tortori
e poi con l' ululo di turbe misere
che al ciel le braccia tendono.

Mandava l' organo pe' cupi spazii
sospiri e strepiti: da l' arche candide
parea che l' anime de' consanguinei
sotterra rispondessero.

. . . .
. . . .

Molle de' giovini prati l' effluvio
va sopra l' umido pian: l' acque a' margini
di gemiti e sorrisi
un suon morbido frangono,

e il legno scivola lieve: tra le uberi
sponde lo splendido fiume devolvesi:
trascorrono de' campi
i grandi alberi, e accennano.

E giù da li alberi, su da le floride
siepi, per l' auree striscie e le rosee
s' inseguono gli augelli
e amori ilari mescono.

. . . .
. . . .

Tutto ora tace. Nel sereno gorgo
la tenue miro salïente vena:
trema e d' un lieve pullular lo specchio
segna de l' acque.

. . . .

. . . .

A pie' de i monti e de le querce a l'ombra
co' fiumi, o Italia, è de' tuoi carmi il fonte:
visser le ninfe vissero, e un divino
talamo è questo.

Emergean lunghe ne' fluenti veli
naiadi azzurre, e per la cheta sera
chiamavan alto le sorelle brune
da le montagne

Scelsi appunto qua e là nei ritmi diversi di queste *Odi Barbare* perchè si noti che la classicità del Carducci non è riproduzione meccanica di forme altrui ma assimilazione profonda dello spirito antico che si trasmette nel nuovo e vi comunica quella, direi quasi, articolazione organica, quella nervosa nudità, quella snellezza precisa di forme vivide e piene, fuor dalle quali l'arte è impossibile.

Ma nel Carducci non hai soltanto la forma poetica ma la protesta magnanima della natura contro le demenze ascetiche della grazia. È qui la parte eternamente sana e scientifica dell'antichità, la quale, mortificata dall' intermittenza medievale, continuò nella rinascenza rifecondandosi con le scoperte della ragione moderna.

Chiamatelo, se vi piace, epicureo questo poeta che in una cattedrale si commove per la dolce beltà di Lidia, che in un' ora del vespero inneggia a Lieo, « l'eterno giovine », che ripensando a Roma creatrice della civiltà mediterranea si ribella contro il galileo che

gittolle in braccio una sua croce, e disse:
Portala, e servi.

Ma in questa ribellione ai gioghi superstiti del medio-evo si contiene la miglior parte della coscienza, ed era già tempo che la lirica l'interpretasse; era tempo che i nostri poeti contemporanei si spoppassero da una vecchia fede tramontata per sempre; era tempo che alle velleità mezzo romantiche mezzo mistiche di tanti cristianelli annacquati che salmeggiano nel tempio sereno d'Apolline, si rispondesse con queste strofe virilmente epicuree:

Addio, semitico nume! continua
ne' tuoi misteri la morte domina.
O inaccessibile re degli spiriti
tuoi templi il sole escludono.

Cruciato martire tu cruci gli uomini,
tu di tristizia l'aer contamini:
ma i cieli splendono, ma i campi ridono,
ma d'amore lampeggiano

gli occhi di Lidia. Vederti, o Lidia,
vorrei fra un candido coro di vergini

danzando cingere l'ara d' Apolline
su colli a' rosei vesperi

raggiante in pario marmo fra i lauri
versare anemoni da le man, gioia
da li occhi fulgidi, dal labbro armonico
un inno di Bacchilide.

L' avvenire poetico del mondo moderno appartiene alla lirica che sornuotò sola al naufragio delle altre figliuole di Mnemosine. « La epopea, ben dice il Carducci, è sotterrata da un pezzo: violare il sepolcro della gran morta cancaneggiandovi su, anche se non fosse indizio di svogliatezza depravata, non diverte. Il dramma agonizza e i troppi medici non lo lasciano nemmeno andare in pace. »

Anch' io, se m' è lecito ricordarmi, esposi in un capitolo del mio *Epicuro* le ragioni per le quali non credo possibile altra forma di poesia che lirica, non triste e querula non distillata di pianto romantico ma redentrice e serena, come conviensi al poeta omai giunto all' epoptea scettica dell' essere che si rivela nei fenomeni senz' altro fine che di rivelarsi.

FRANCESCO PETRARCA

IL SUO MISTICISMO ED IL SUO CANZONIERE

Il professore Adolfo Bartoli pubblicò recentemente alcuni studi su Francesco Petrarca. Dei molti scrittori che ragionarono su quel poeta dal Macaulay al Geiger, dal Mezieres al Quinet, dal Foscolo al De Sanctis, dall'Aleardi al Carducci, nessuno, che io sappia, investigò l' uomo qual si rivela ne' suoi scritti colle sue contraddizioni diverse, col suo carattere ondeggiante, colla sua fede ascetica, co' suoi sogni politici, colle sue proteste contro la babilonia papale.

Il Bartoli studiò nel Petrarca l'uomo. Non lo idealizzò in una figura fantastica, non lo dimezzò, come fanno taluni, cercandolo solo nel Canzoniere; ma ne discoverse tutti gli aspetti per modo che il Petrarca n' esce qual è veramente, un uomo che s' attiene al medio-evo da una parte ed alla rinascenza dall' altra, riflettendone in sè stesso il contrasto doloroso e tragico.

Il suo misticismo risponde al concetto medioevale del mondo che dominava nella ragione di tutti ed anche nella sua; il Canzoniere risponde al sentimento

nuovo della natura sottratta per sempre alle mortificazioni ascetiche della grazia.

L'avere disvelato il Petrarca mistico di sotto al Petrarca amante, avvicinate le due parti più profonde di quella vita e dimostratone il compenetrarsi dell' una nell' altra, costituisce il pregio originale di questi studi del prof. Bartoli, nei quali l' erudizione tragrande si congiunge ad una critica indipendente e ad un senso estetico che ci mostra il pensatore e lo scrittore.

Nel misticismo del Petrarca tu hai l' uomo medioevale. Nel secolo decimoquarto, come provò splendidamente il Le-Clerc, il medio-evo dominava ancora ma non dominava solo. La guerra del laicato civile contro la centralità teocratica era ben più efficace che nei secoli di Gregorio VII e di Innocenzo III; la ragione incominciava a svegliarsi dal suo letargo. Ben si tentò di strozzare in culla le prime ribellioni della rinascenza ma indarno. Le forme feodali della società si disfaceano per la restaurazione dei Comuni, e l'antichità greco-latina veniva schiudendosi come un continente nuovo. Ma il concetto scientifico del mondo moderno non era ancora possibile alle intelligenze educate nei dogmi medievali. La tetraggine ascetica costituiva il fondo della vita anche nel secolo decimoquarto, e vi si radicava con tanta tenacità da parerti un abito della ragione stessa. Ciò che campeggiava nello spirito umano erano le specie stabili della tradizione ieratica, e vi si mantenevano a malgrado della coltura greco-latina la quale consociata più tardi colle scienze fisiche avrebbe disfatto pienamente il concetto teologico sostituendovi il concetto scientifico.

Il Petrarca non ebbe un concetto scientifico del mondo, e la sua costituzione psicologica non era quella d'un pensatore che interroga il vero ma di un poeta lirico che si scuote ad ogni vibrazione degli organi e colora le cose col sentimento. Irresoluto sempre di sè, non ritrova mai il proprio centro; vuole e disvuole con una rapidità di cangiamenti che sembrerebbe frivolezza di carattere leggero ma non è altro che il flusso e riflusso perpetuo dei pensieri, dei desideri, dei dolori, delle ambizioni, ch'ei si fabbricava con la sua irrequietezza febbricitante.

Il misticismo è, non di rado, la forma in cui si disfogano, si tormentano, si esaltano le nature poetiche non corrette all' educazione scientifica. Nel misticismo del Petrarca, quale ce lo mostra il Bartoli traendolo dalle sue confessioni stesse, trapela una agitazione tormentosa ed acre che gli avvelena la vita. Il « di la » lo persegue, e le visioni ascetiche dell'oltretomba risuscitate col terrore della fede gli si affollano intorno nelle notti insonni nelle quali, inginocchiato sul pavimento, domandava a Dio giudicante la salute dell' anima traviata dalle bufère della carne. Eppure la mistica medioevale si manifestò qualche volta come una forma poetica del sentimento ebbro di Dio.

Qual tenerezza infinita di voluttà santa e di lagrime ti si mostra in Francesco d'Assisi! Quand'ei si alzava la notte a pregare nella sua celletta solitaria gli ventilava dalla finestra una fragranza d'ali ambrosie, e le melodie d'un liuto angelico gli distillavano l'estasi in cuore. Le rondinelle lo risvegliavano sull' alba, e il giorno che l'anima benedetta si dipartì dalla terra,

abbandonarono i loro nidi per desiderio di attuffarsi negli splendori che uscivano da lei e nuotandovi allegre le cantavano dietro.

Ma le vigilie ascetiche del Petrarca son tristi, inquiete; nella sua fede c'è il terrore che predomina non la piena letizia dell'anima che vola rapita dalla propria visione. L'oltretomba gli pesa addosso come una cappa di piombo. Da quest'acre misticità si leva il Canzoniere il quale partecipa dei due mondi avversi che si combattono dentro di lui. L'amore era il mondo della natura rappresentandogli tutto ciò che condannava la sua fede, era un peccato che disviavalo da Dio, una demenza della carne che gli ecclissava lo spirito.

Eppure quel peccato lo soggiogò tutta la vita, quella demenza gli entrò per le vene inebbriandole. Ei non sa ribellarsi nè a Dio nè a Laura, attirato del pari or verso l'uno or verso l'altra. La bellezza di colei che sola parevagli donna lo imparadisa, e poi se ne pente confessandosi a Dio nelle notti salmeggiate fra le lagrime, e i giorni dell'amore gli sembrano giorni perduti. Il Canzoniere nacque, tra queste contraddizioni psicologiche e le manifesta in se stesso.

Il Bartoli mise in evidenza le relazioni del Canzoniere col misticismo del Petrarca compiendo le confessioni dell'amante con quelle del credente.

Nel Canzoniere non c'è tutto il Petrarca, come vuole il De Sanctis; per comprenderlo tutto conviene interrogarlo qual' è nei diversi aspetti della sua vita. Anzi il Canzoniere stesso contiene alcune parti che sarebbero inesplicabili senza lo studio dell'uomo come si

rivela specialmente nel *Secretum.* Ed il Bartoli non ha torto se qui discorda da quel critico illustre.

Datemi, si dice, l'ideale d'un uomo e voi mi darete la sua verità psicologica; l'erudizione è impotente a riprodurmelo.

Si, rispondo io, purchè quell'ideale derivi da tutto l'uomo storico, altrimenti voi avrete il fantastico non l'ideale. Non dimezzatemi il Petrarca per idealizzarlo, non fermatevi al Canzoniere se volete comprenderlo qual'è, investigatelo anche là dove si confessa meglio, con quelli ondeggiamenti perpetui, con quelle irresolutezze cotidiane, con quelle battaglie tragiche nelle quali si consumava, con quelle impazienze di vanità inestinguibile, con quell'ardore febbricitante, con quell'agitazione tormentosa che gli ricresceva nel cuore, con quella mutabilità di affetti, con quelli scoppi magnanimi del sentimento, con quel dolore intenso ed acre che lo lascia talvolta abbattuto e sgomento di se stesso.

Il Petrarca è qui, le contraddizioni psicologiche le quali manifestano in lui un gruppo di esseri diversi in pugna fra loro, ne costituiscono appunto l'ideale, che è quanto a dire ciò che v' ha in lui di più vero. L'ideale come forma più recente dell'evoluzione storica è anche la più vasta; quindi non è la realtà semplificata che lo produce ma la realtà divenuta più eterogenea che comprende uno stato vitale più alto in cui echeggia una maggiore complessità di potenze. L'ideale non è fuori della storia ma la contiene, la esprime, la compendia in sè stesso. Per ciò il Petrarca storico è più idealmente vero del Petrarca poetico del Canzoniere.

Anzi l'amore stesso del Petrarca non si comprende che a mezzo se lo si investiga solo nelle sue liriche. Laura, della cui realtà storica non è lecito dubitare, si trasforma per modo nel poeta che non puoi distaccarnela nè intenderla altrimenti che per lui ed in lui. È una donna che non ha consistenza da sè, che si trasmuta coll' uomo che l'adora. « L' oggettività di Laura, dice acutamente il Bartoli, soggettivandosi di continuo, ci dipinge l'anima dell'uomo sempre combattuta e divisa. »

A dir breve: la Laura non rappresenta che i diversi momenti psicologici del Petrarca stesso, ed è per ciò che l'unità storica della donna non impedisce quel doppio aspetto in cui ci si porge nelle due parti del Canzoniere.

« Nella seconda parte voi vi trovate in un mondo diverso dal primo. Laura trasumanata, divenuta cittadina del cielo, rimane bensì donna, anzi è per noi più donna che mai, ma ella non isconvolge più i sensi del poeta, e quindi il mistico può adagiarsi tranquillo nel pensiero di Lei, e alzarsi a volo a contemplarla lassù

.... più bella e meno altera,

e confonderla nel suo cuore con Dio e chiedere di volare

.... su nel bel sereno
Ch' io veggia il mio signore e la mia donna.

Mentre la prima parte è irta di contraddizioni e ci sentite l'uomo che si dibatte fra la carne e lo spirito, fra Laura e Dio; nella seconda invece quel mare burrascoso è tornato in calma; la donna fatta immortale chiama a sè il poeta che omai non aspira più che al cielo dove sa di ritrovare Laura come compimento di beatitudine, dove si figura che Laura l' aspetti.... Laura va sempre più umanizzandosi: essa è per noi più donna nella seconda che nella prima parte del Canzoniere. »

Or come si spiega il fenomeno delle due Laure, la terrena e la celeste, quella d'Avignone e quella di oltretomba? e come la seconda è più viva, più umana, più donna della prima?

Distaccate il Canzoniere del poeta dal misticismo del credente e voi non comprederete la trasfigurazione umana di Laura nell' oltretomba, voi non comprenderete come una donna che non si rivela mai nella vita aspetti a rivelarsi nella morte, come la *dea* della terra cessi appunto nell'oltretomba per far luogo alla *donna* del cielo. Siffatta donna se avesse « una storia a sè » sarebbe impossibile. Ma la Laura del Petrarca si confonde con lui e vive dentro in lui, « mentre appena ne esce non è più quella, anzi non è più nulla. »

Il misticismo solo del Petrarca ci spiega da una parte le contraddizioni, i fluttuamenti, il dramma tragico che Laura gli cagionava quando era viva, dall'altra la calma solenne, la concordia delle potenze purificate, la trasfigurazione umana della donna del suo cuore.

« Fra il Petrarca e Laura finchè ella fu viva, si

frapponevano il misticismo di Lui e la riservatezza di Lei; nella donna amata egli vedeva anche un pericolo, una tentazione, un peccato continuo. Com' egli caccia dalla sua porta la sventurata che gli dette il suo onore e lo fece padre, così caccia dalla sua mente, quanto può, l'immagine di Laura, e fugge e viaggia e si nasconde e si seppellisce fra i monti di Valchiusa e fra i libri per non pensare a Lei, perchè nell' angelo egli vede sempre la donna. Ma appena ella è morta, questo terribile dissidio sparisce, non resta che l' angelo solo. Tanto è vero che ei non vorrebbe vederla viva, perchè viva ritornerebbe un tormento;

Nè vorrei rivederla in questo inferno.

Dal che si vede che la chiave di volta del Canzoniere è il misticismo e che fuori dell' uno non si comprende ben l' altro. In ciò m'accordo pienamente col Bartoli.

Eppure Laura che *diventa* sempre nell' anima del poeta, che ora è dea ora è donna, non si può dire creazione organica d' arte. Vero è che la *emozione* del poeta non è sempre platonica e riflette, non di rado, la beltà fisica della donna che lo sbigottisce e lo affascina; vero è che nelle liriche del Petrarca sono scarse la vestigia dell' imitazione occitanica e che il simbolismo vi domina poco; vero è che il Petrarca « cominciò a svolgere gentilmente l'umano dalle fasce teologiche nelle quali lo aveva stretto il medio-evo e lo sollevò e ricreò da quelli annegamenti divini a cui la mistica lo abbandonava » come dice stupendamente

il Carducci; ma l'evoluzione psicologica del sentimento vi manca, non ha profondità lontane, non vibrazioni intense e vaste; la donna c' è vivente ed umana, eppure è una donna che non porta dentro a sè stessa il mondo tragico dell'amore come la Francesca di Dante; « una donna che si riflette fuori di sè ma niente manifesta di sè. »

Non conviene adunque esagerare di troppo l' umanizzarsi di Laura nel sentimento lirico del Petrarca; la rivoluzione era cominciata prima di lui da Dante. Che se la sua Beatrice « va sempre più distaccandosi da tutto ciò che sa di terreno a misura che passa dalla Vita Nuova al Purgatorio, e dal Purgatorio alle sfere celesti » come ben nota il Bartoli, la sua Francesca è la prima donna moderna; la rivelazione dell' « eterno femmineo » e lì tutta; sarebbe ingiustizia negarglielo.

L'INCONSCIO

Edoardo Hartmann colla sua *Filosofia dell' inconscio* (1) rivelò, non dubito a dirlo, alcuni aspetti fin quì sconosciuti dello spirito umano. È un libro che fa meditare ed anche là dove rasenta il paradosso tu ammiri l' ingegno del pensatore tedesco.

Che è dunque l'*inconscio*? qual parte gli si conviene nella evoluzione storica della ragione? come s' ingenera? come si manifesta nella coscienza? Sarebbe forse un mito filosofico? una specie di *Deus ex machina* introdotto di nuovo a risolvere i nodi della biologia contemporanea? sarebbe vero che le scienze fisiche e storiche le quali ieri salutavano concordi la liberazione dai gioghi della metafisica oggi vi si risobbarchino con altre forme?

Per me confesso che il libro dell' Hartmann m' ha colpito fortemente e che a malgrado del suo pessimismo scientifico nel quale disnuda l' infinita vanità

(1) E. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Berlin, 1872. *Philosophie de l'Inconscient*, (Trad. D. Nolen), Paris, 1877.

nell' infinito progresso, ne ricevei nutrimento di pensieri efficaci e sani.

Nell' inconscio dell' Hartmann s' accorderebbero, *res olim dissociabiles*, il meccanismo e la teleologia, i fenomeni della natura e i fenomeni della storia, i quali non sarebbero che due facce diverse dell' essere uno immanente ed eterno che siede in fondo alle cose e respira tutto in tutte e le traveste nel tempo con una fatalità di trastullo onnipossente.

L' inconscio organico c' è; l' averne discoperto il dominio è forse l' una delle più grandi conquiste della ragione contemporanea. Il mondo immenso dei centri nervosi non si spiega altrimenti che per l' inconscio. In quei gruppi meccanici che costituiscono i gangli predomina la parte *riflessa* degli organi la quale dipende tutta dall' inconscio cioè da quella virtualità latente dell' essere che si discarcera e si promove nel moltiplicarsi che fanno le relazioni del moto; giacchè il moto non basta a generare i gruppi fisici, chimici, biologici, storici; v' è una specie di polarità ideale nel moto stesso, ei la rivela ma non la crea; non è trascendente ma concorporata col moto che ne disasconde poco a poco la vita moltiplicandone i gruppi e spostandone continuamente le relazioni.

L' inconscio dunque, spogliato delle sue parti fantastiche, non è altro che l'attività dell' essere eternamente feconda la quale si manifesta nelle forme fisiche e storiche; è l' infinito vivente che lega nell' unità di se stesso le forme finite che vi partecipano, più o meno, tutte, di fuori dal quale l' evoluzione cosmica sarebbe impossibile. La coscienza non è che rivelazione re-

cente e fuggitiva dell' inconscio, destinata a risolversi in lui deponendovi le attività ereditate dai centri nervosi e costituendo quella perenne immortalità dell' essere che sorvive al naufragio degli organi in cui si riaccende l' ideale disparito dal cervello dell'uomo.

Nessuno degli esseri è fuori della coscienza che si distende, più o meno, in tutti. Anche l'atomo possede in se stesso una coscienza latente che si dischiude ad uno stato più vasto nei gruppi diversi che costituiscono i corpi. L'inconscio storico non è che l'evoluzione più alta dell' inconscio organico. Le migliori parti del pensiero e del sentimento appartengono all' inconscio o ridivengono inconscio. Noi rechiamo nel nostro cervello la somma di tutte le attività trasmesse dall'esperienza storica; in ogni centro nervoso c' è un gruppo di abiti nuovi che si vanno moltiplicando ad ogni stagione del tempo; l' esperienza di mille secoli impressa negli organi e ridiventata inconscio accresce rifecondandole di se stessa le potenze dell' essere e partorisce le ispirazioni creatrici del pensiero e del sentimento.

Il genio a qualunque specie appartenga è un effetto dell' inconscio in quanto che contiene in se stesso le parti migliori uscite dall'esperienza storica e maturate in una euritmia concorde e piena nel suo cervello. Ciascuno di noi, più o meno, si reca l' inconscio come un *Dio nascosto* della coscienza. E veramente può dirsi che l' inconscio dell' Hartmann è un nuovo concetto di Dio introdotto a spiegare la vita dell' universo; è l' essere che nulla contiene e nulla genera fuori di se ma si rivela eternamente nei fenomeni cosmici senz'al-

tro fine che di rivelarsi. La necessità delle leggi meccaniche si compenetra colla finalità dell'evoluzione ideale, anzi è appunto l' evoluzione dell' idea che si compie nei gruppi meccanici del mondo.

Ma se l' inconscio non è altro che l' evoluzione ideale dell' essere nei gruppi meccanici, se la vita cosmica si produce da lui, se la vita umana non è che una forma della sua infinita attività, donde viene nell' Hartmann quel sentimento tragico che gli fa condannare l'esistenza come una somma d' illusioni destinate a perire in una specie di nirvana cosmico?

L' Hartmann possede il senso scettico delle cose, e l'esperienza che l' inconscio fa di se stesso nel mondo gli pare un'esperienza scettica; l' ideale stesso non è, per lui, che una fraude dell' essere che si trastulla nel nostro cervello; ei disnuda fieramente il suo pessimismo e tutte ad una ad una disfronda le speranze fabbricate intorno alla vita. Attraversando i tre cicli dell' illusione, la terrestre, l'oltremondana, la cosmica, disasconde la fraude immensa della vita in tutte le sue forme, e a somiglianza di Schopenauer s' attenta di schiantare dalle radici la coscienza sommergendola nell'eterna profondità dell' inconscio.

La dottrina filosofica dell' Hartmann non è che il *monismo* innestato sulle scoperte delle scienze biologiche. I più grandi meccanisti della Germania, il Lange, il Dühring, fra gli altri, l' hanno combattuto per quel suo inconscio che pare una forza trascendente introdotta di spesso a compiere il difetto delle dottrine meccaniche.

Certo è ch' egli abusa troppo di quel suo inconscio

e che più d' una volta s'avvicina, pur non volendolo, al teismo. Certo è che l' idea radicata in una volontà inconscia è impossibile, e la finalità degli esseri che egli sostiene contro gli evoluzionisti meccanici è un controsenso.

L' inconscio appunto perchè tale non può avere alcuna finalità che sia fuori di se stesso; e se la finalità non vuol dire altro che l' idea la quale si manifesta nei gruppi meccanici costituendone l'*unità*, allora a che ragionarmi d' una volontà dell'inconscio che si risolve in leggi meccaniche e quindi fatali? Giacchè il nodo è pur qui: se considerate il meccanismo e l' idealismo come due aspetti dell' inconscio che li contiene e li promove nel tempo, vi è d'uopo abbandonare la dottrina platonica che fa delle idee tanti centri indipendenti fra loro ed anteriori ai fenomeni, e concepire l' idea come una forma più alta del moto; in quel caso l' idea non è trascendente ma organica, è, come già dissi, la polarità ideale nella materia stessa, è l'evoluzione dinamica del cosmo come la intende la scienza contemporanea che compie per tal modo le dottrine troppo meccaniche della scuola epicurea.

L' inconscio dunque cioè l' infinita virtualità dell' essere che si traduce nei fenomeni non è fuori del moto, e per ciò l' idea è parte integrante dell' inconscio anzi ne costituisce la sua storia nel tempo. Che altro è mai l' evoluzione se non la vita ideale dell' essere che si manifesta per le leggi meccaniche? E quì l' unità della vita cosmica con la quale comunichiamo più o meno tutti e fa dell' universo un organismo di parti cognate. Ciò che in noi pensa e

sente è pensiero e sentimento dell' essere che in noi respira e vive; è quì l' infinito seno del Dio dal quale tutti siam generati e nel quale riposeremo tutti anche dopo lo scempio degli organi; in lui solo conosciamo noi stessi perch' ei porta la ragione degli esseri tutti (1).

Eccoci di nuovo al panteismo, dirà taluno, immaginando con quel vocabolo di sdebitarsi contro le conquiste scientifiche della ragione.

Si panteismo, rispondo io, cioè l' unità della vita di sotto la diversità dei fenomeni; panteismo cioè la comunione degli esseri nell' infinito vivente, il sentimento del nulla da una parte e il sentimento del tutto dall'altra; panteismo cioè l'ascensione perenne degli spiriti dispogliati dallo scoglio terrestre nei gironi dell' essere che li raccoglie, li corona in se stesso, li fa sacri ed eterni risuscitandoli nell' inconscio in cui solo si moltiplica l' immortale eredità della vita.

Se la *Filosofia dell' inconscio* si fosse pubblicata in Italia ben pochi se ne sarebbero accorti; qualche vecchio archimandrita l' avrebbe forse rifrugata qua e là svogliatamente annunciandola come una nuova demenza della ragione. Ma in Germania scosse gli spiriti colti, suscitò polemiche ed entusiasmi a malgrado del suo pessimismo filosofico.

Non si dirà che la Germania sia stanca ed esausta

(1) L' *âtmanâm âtmanâ paśya* della filosofia bramanica, che vuol dire: *vedi il tuo essere per mezzo dell' essere*, ha un valore ben più alto del socratico γνῶθι σεαυτόν, in quanto che non si riferisce all' individuo staccato dall' universo ma all' individuo come rivelazione dell' essere che lo sostenta e lo illumina.

di se dopo le battaglie titaniche per le quali al primato scientifico, che nessunò le contrastava da gran tempo, congiunse il primato politico nell'Europa contemporanea. Il pessimismo di Schopenauer rinnovato dall'Hartmann non è segno di spossatezza intellettuale e morale, tutt' altro. Chi disfronda la vita dalle speranze fatue che la dilombarono in un gineceo di sonnambuli, e squarciando i drappi alla sirena allettatrice risveglia col puzzo che n' esce le anime addormentate, mostra intelletto virile e sano che non s' appaga di sogni.

Io credo all' ideale che illumina la breve settimana dei sensi, credo all' eredità della vita che si trasmette di secolo in secolo, credo che attraverso le ruine dei mondi l' ideale troverà sempre la sua via; ma so del pari che la visione benedetta che mi consola tramonterà co' miei organi e si dissolverà nelle circolazioni eterne della materia. So che gli Elisi uranici sono scomparsi davanti alle scoperte astronomiche, e che gli spiriti pellegrini dalla carne non avranno più albergo; le fila ironiche della fraude che la natura ci collocò nel cervello si scomporranno co' suoi gruppi di cellule. So tutto questo e la vita m'appare più grande perchè la conosco qual' è colle sue speranze impossibili, colle sue battaglie tragiche, colle sue leggi eterne. So che il Calvario è dapertutto ma di là dal Calvario c' è il tempio sereno della ragione illuminata dal vero.

L'IDEALE ESTETICO

Nella *Corrispondenza* di Schiller con Göthe c'è, fra le altre cose stupende che si rivelarono fra loro que' due intelletti sovrani, un nuovo concetto dell'arte nel quale finalmente s'accordarono entrambi. Qui tu vedi il Göthe dominare poco a poco e convertire lo Schiller a quell'ideale estetico in cui la vita si corona nella libertà dell'arte.

La gran lirica dello Schiller *das Ideal und das Leben* contiene le rivelazioni più alte del suo genio ed è quasi il testamento poetico dell'avvenire. Là dentro c'è un mondo ma per comprenderlo fa d'uopo d'investigarlo per ogni parte. La bellezza di quella lirica non si mostra di subito, è una bellezza ardua e fa d'uopo di conquistarsela. Ma giunto a quelle cime olimpiche nelle quali il poeta trasferisce i devoti superstiti all'arte tu vedrai dischiuderti i nuovi regni dell'ideale, e nella contemplazione delle sue forme ritroverai quel senso divino della vita che rimane eternamente sepolto agli occhi abbacinati del volgo.

Come intende lo Schiller l'ideale estetico? Nelle sue lettere *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, tu hai, si può dire, il commento efficace a questa lirica che ti parrebbe altrimenti una sfinge.

La natura è un'evoluzione di forme che ascendono ad uno stato migliore; la storia è l'evoluzione più alta della natura, e soltanto nel cervello dell'uomo si rivelano le potenze più vere dell'essere. La natura non si fa vera che nel cervello che la riflette attraverso i centri nervosi come idea di se stessa. Fuori di noi i gruppi meccanici della materia si balestrano come in un oceano immenso e costituiscono la realtà delle cose, ma nel fenomeno cioè in quella parte che se ne manifesta nel cervello l'essere si traveste in idea generando entro se stesso la propria forma.

Ora c'è un'evoluzione nelle forme come c'è un'evoluzione nell'essere; l'ideale è appunto l'ascensione delle forme ad uno stato in cui si corrispondono con euritmia vivente e piena le attività degli organi vittoriosi dalla rude palestra dell'esperienza, è l'epoptea redentrice e serena dell'uomo arrivato omai al sommo della vita terrestre. Per ciò l'ideale estetico è la natura che si manifesta nel cervello come illusione di se stessa, ch'è quanto a dire, come « forma » *(Gestalt)*. Il regno uranico delle forme è il regno dell'ideale che non sarebbe estetico se non apparisce appunto come forma serena dell'esistenza che si conquista le sue parti migliori attraverso le battaglie del tempo.

Nell'ideale estetico si concordano tutte le armoniche dell'esistenza in un tono riposato e dolce, la guerra

tragica che insanguina la palestra umana è già sorpassata, e l'uomo trasfigurato dai primi sembianti si corona e si illumina nei raggi dell'eterno divino ed assaggia in una beatitudine casta le gioie della vittoria.

L'ideale estetico non è trascendente ma s'ingenera nella natura stessa innalzandola ad una potenza più alta di se. Egli è « forma » e quindi appartiene alla natura, giacchè di là dalla natura le forme sono impossibili, ma forma che crea dentro se stessa la propria « illusione ». Qui l'uomo ritrova la piena libertà che lo sottragge a tutti i gioghi dell'esistenza. La pugna tra la legge e l'istinto qui cessa, poichè l'ideale estetico vince l'imperativo morale che s'accampa al di qua del suo regno, e crea la tragedia dolorosa in cui le potenze umane si sforzano contro la fatalità che le opprime. L'olocausto voluto dalla legge si risolve in una ascensione dilettosa dello spirito redento dalla contemplazione delle forme estetiche. I flutti tumultuosi della vita non arrivano a quel porto ideale che si dischiude nelle sommità del pensiero.

Le forme estetiche appunto perchè tali non possono generarsi fuori dell'illusione; toglietela, e il regno della beltà si dilegua d'un tratto. Ma non tutti sono partecipi di questa illusione creatrice perchè non tutti sanno spezzare in se stessi le catene del fato che gli avvince all'esistenza, ed anche spezzandole s'arrestano a mezza via e si risentono troppo del sagrificio recente portandone, a dir quasi, le cicatrici; si avvolgono fra lo strepito ed il fumo delle battaglie titaniche della vita senza collocarsi nel tempio sereno dell'illusione dal quale si domina la pugna tragica per l'esistenza.

La virtù di convertire la vita nell'ideale di se stessa e vagheggiarne le forme migliori come in uno specchio estetico, assaggiare il dolce della visione senza sforzare i limitari del bello, irrompendo ne' suoi giardini per coglierne i frutti, è virtù d'intelletti redenti ai quali è concessa l'epoptea dell' eleusi terrestre.

È qui tutto il poema di Schiller il quale oppone fra loro l'ideale e la vita. L'ideale non è che la forma estetica della vita e per ciò trascende, in un certo modo, la vita reale, ma la trascende nel cervello che la crea dentro di se come illusione della sua parte migliore, e la vagheggia come fosse un olimpo uranico d'Iddii.

> Ewigklar und spiegelrein und eben
> Fliesst das Zephyrleichte Leben
> Im Olimp den Seligen dahin,
> Monde wechseln und Geschlechter fliehen;
> Ihrer Götteriungend Rosen blühen
> Wandellos im ewigen Ruin.
> . . . .
> . . . .

L'olimpo estetico degli uranidi eternamente giovani eternamente sereni in mezzo alle ruine tragiche dei mondi, non è campato al di là della vita ma è la vita stessa omai giunta alle sue parti più idealmente vere; è la forma per cui l'ideale si dischiude nel cervello nel quale si rispecchiano le cose terrene trasfigurate nel dolce splendore della beltà. Il Dio che qui si vagheggia non è trascendente ed impervio ma l'ideale

stesso della vita che si corona in lui e per lui. Ciascuno può conquistarselo anche nel regno della morte riproducendo in sè stesso il diletto estetico che si contenta di una contemplazione casta delle forme ideali, senza sforzare con l'impeto del desiderio i godimenti improvvidi della carne e del sangue. Guai a chi rompe le leggi estetiche dell'ideale! guai a chi spicca avidamente il pomo nei giardini di Proserpina! La fatalità dell'abisso lo rilega a sè stesso e la libertà del suo spirito se ne va per sempre.

Wollt ihr schon auf Erden Göttern gleichen,
Frei sein in des Todes Reichen,
Brechet nicht von seines Gartens Frucht,
An den scheine mag der Blick sich weiden.
. . . .
. . . .

La forma estetica appartiene al regno dell'ideale; sottratta per sempre alle potenze del fato e libera da ogni dominio del tempo, s'accampa fra gli splendori uranici; ma quell'ideale non è che lo specchio divino in cui si riflette la vita umana.

. . . . frei von ieder Zeitgewalt
Die Gespielin seliger Naturen
Wandelt oben in des Lichtes Fluren
Göttlich unter Göttern die Gestalt.
. . . .
. . . .
Schwebt hier der Menscheit Götterbild.

La vita è una battaglia tragica e solo i più forti si conquistano la vittoria attraverso i flutti polverosi dell'ippodromo, ma giunta nelle cime tranquille dell'ideale si fa riposata e dolce.

Sanft und eben rinn des Lebens Fluss
Durch der schönheit stille schättenlande,
Und auf seiner Wellen silberrande
Malt Aurora sich und Hesperus,
. . . .
. . . .

Nella vita predomina lo sforzo titanico e rude, la materia si ribella continuamente al genio che tenta di assoggettarla al suo pensiero. Ma giunta all'epoptea estetica dell'ideale è tolta via ogni resistenza della materia.

Aber dringt bis in der schönheit sphäre
Und in staube bleibt die schwere
Mit den stoff, den sie beherrscht, zurück.
. . . .
. . . .

Allorquando alla coscienza impotente a raggiungerlo si fa innanzi la tetra epifania dell'imperativo, uno smisurato intervallo allontana l'uomo dal Dio. Ma nell'ideale estetico ambedue s'accostano insieme; l'uno depone la dura tetraggine della legge, l'altro la vergogna vile dell'impotenza.

Wenn den Heiligen die schuld sich naht
Da erblasse vor der Wahrheit strahle
Eure Tugend, vor dem ideale
Fliehe muth'los die beschämte That.
Aber flüchtet aus der sinne schranken,
In die Freiheit der Gedanken
Und die Furchterscheinung ist entflohn
Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen. •

. . . .

. . . .

Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Göttes Maiestät.

. . . .

. . . .

Il dolore che domina nella vita ci strappa un grido di ribellione, come a Laocoonte fra le spire dei draghi, ma nel mondo estetico delle forme il dolore è impossibile, e l' uomo contempla le cose con un prisma iridato che le colora d' uno splendore tranquillo.

Aber in den heitern Regionen
Wo die reinen formen wohnen
Rauscht des Iammers trüber sturm nicht mehr.

Attraversiamo dunque la vita ma per abbatterne i gioghi e liberarcene a somiglianza d' Heracles il quale spezzata la fatalità del decreto che lo condannava ad una via dolorosa, salì purificato dall' incendio in mezzo gli Dei dell' Olimpo, inebbriandosi col nettare ch' Ebe, l' eterna giovine, gli versa sorridendo dalla coppa ambrosia.

Tief erniedrigt zu des Feigen Knechte
Ging in ewigen Gefechte
Einst Alcid des Lebens schwere Bahn,
Rang mit Hydern und umarmt den Leuen
Stürzte sich, die Freunde zu befreien
Lebend in des Todtenschiffers Kahn,
Alle Plagen, alle Erdenlasten
Wälzt der unversöhnten Göttin List
Auf die will'gen schuttern des Verhassten
Bis sein Lauf geendigt ist.
Bis der Gott, des Irdischen entkleidet,
Flammend sich von Menschen scheidet
Froh des neuen ungewohnten schwebens
Und des Äthers leichte Lüfte trinkt.
Fliesst er aufwärts, und des Erdenlebens
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt.
Des Olimpus Harmonien empfangen
Den Verklärten in Kronions Saal,
Und die Göttin mit den Rosenwangen
Reicht ihm lächelnd den Pokal.

L'eroe tragico trasfigurato in un Dio olimpico che dispogliandosi lo scoglio doloroso dell'esistenza terrestre, s'innalza lieve e raggiante nelle sale uraniche,

. . . . und des Erdenlebens
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt,

è il simbolo di quell'ideale estetico che il poeta vagheggia come la parte immortale della vita, che ciascheduno reca in sè stesso ma che si rivela nei pochi che

sanno conquistarsi la libertà dell' intelletto redento. L' edonica epicurea è qui, in quanto è la forma più alta dell' etica divenuta artefice di potenze concordemente serene. La coscienza non è più l' imperativo impervio che domina i sensi aggiogandoli ad una volontà trascendente ma « forma » dell' eterno divino riprodotta e vagheggiata dall' arte. La vita si converte in una illusione creatrice della beltà nella quale si risolvono armonizzandosi le antinomie fra la ragione ed i sensi.

Per tal guisa l' uomo sottraendosi in un istante alla necessità della legge crea nella propria « illusione » la libertà di sè stesso, e ritrova nelle forme dell' arte la ragione più alta dell' esistenza.

Da ciò si comprende come l' arte non abbia un fine fuori di sè, nè deggia obbedire per modo alcuno ai concetti etici, altrimenti ucciderebbe sè stessa. Il regno delle forme estetiche è il regno di Dio sulla terra, ed il poeta l' interprete più verace e più santo.

L' arduità filosofica di questa lirica dello Schiller la rende oscura all' intelligenza dei più; nè sempre il poeta dominò le resistenze della materia che si ribellava al suo genio. Ei t' accusa più d' una volta la fatica sostenuta per vincerla, e più d' una volta la profondità dei concetti ti pare impervia. Ma chi la rimediti per ogni sua parte rischiarandola colle idee dello Schiller, vi troverà la rivelazione del reale e la rivelazione dell'ideale armonizzate in un sentimento poetico.

NERONE

Ahasvero in Roma di Roberto Hammerling (1) che Vittorio Betteloni, erede dell' ingegno del padre, tradusse col nome di *Nerone* è un poema romanticamente bizzarro. L' epopea v' è più simulata che vera in quello scoppio intenso del sentimento che si versa nelle cose colorandole di sè. Ahasvero è simbolo d' una grande idea ma di sotto a quel simbolo l' uomo ti sparisce. Egli è un *Deus ex machina* che interviene ogni tanto nel poema come il rappresentante dell' umanità. Qualcheduno accusò vivacemente il Betteloni per avere collocato in suo luogo *Nerone*. Voi, gli si disse, avete spostata la parte ideale del poema; Ahasvero è « l' eterno umano, » è la ragione del pari che la nemesi di quel mondo. Ma ben altro è la ragione filosofica, rispondo io, ed altro la ragione estetica d' un poema. Ahasvero è il compendio delle aspirazioni moderne sull' avvenire umano, e ciò che dice di sè stesso

(1) R. Hammerling. *Ahasver in Rom*. Amburg 1875.

nell' ultimo canto non gli appartiene come individualità concreta ed organica ma come simbolo trascendente.

> Im Wandelbaren sei das Bleibende,
> Im sterblichen sei das Unsterbliche,
> Und ew'gen Pilger in der Menschenwelt.

Nerone dunque non Ahasvero è il centro del mondo fantastico riprodotto dall' Hammerling. E dissi mondo fantastico perchè il poeta s' è fabbricato lui l' orgia oscena di sentimenti nei quali s' aggirano i suoi personaggi da Locusta ad Agrippina da Tigellino a Seneca. Nerone li domina tutti. Quella impetuosità d' organi febbricitanti ed accesi e quella rabbia sitibonda di vita che gli cresce in mezzo alle gioie tragiche della morte,

> Von Lebensdurst und von Vernichtungslust;

quella ebbrezza procellosa che gli rugge per entro al petto affannato dal terribile Dio che lo affatica e lo divora,

> . . . . ein Spiegelbild
> Des ew'gen Götterdrangs der Menschenbrust;

ti convertono il Nerone in un Faust coll' istinto di Mefistofele, in un comunista contemporaneo che attizza l' incendio col lucignolo della sua patria e si esalta in un inno romantico alla fiamma inebbriante che circola nell' universo.

> Und nahm zum Dochte mir das grosse Rom:
> Der Docht hat vollgesogen sich am Fett

Der Volker lange, seit Iahrhunderten,
Drum brennt er ietzt so lustig, lichterloh !

L' ibridità poetica del *Nerone* dell' Hammerling sta in ciò che le parti fantastiche son sovrapposte alle storiche ma non vi si fondono in una creazione nuova ed organica; anzi v' è discontinuità fra le une e le altre. Ei v' introdusse elementi moderni e romantici che non gli appartengono. Nella storia predomina, più di quello che pare, l' inconscio; è un mondo che portiamo dentro di noi e che non si rivela mai tutto. Le migliori parti d' un cervello di genio appartengono all' inconscio, come nota profondamente il Maudsley, e v' ha un gruppo di vibrazioni latenti che non echeggiano se non consociate con altre vibrazioni più vaste. Risuscitare le parti inconscie d' un uomo, infuturarlo in una integrazione perenne di sè stesso, continuarlo sempre rivelandolo nuovo ad ogni stagione del tempo, ciò è creare nel giro dell' arte.

Da indi si spiega la relazione organica del passato col presente e come nella modernità si continui e si compia l' antichità. La storia è una evoluzione di forme che ascendono ad uno stato vitale più alto, e per ciò riproducendo il passato se ne riproducono anche le parti inconscie che non si rivelerebbero altrimenti che per il senso moderno che le dischiude in sè stesso.

L' arte se vuol riprodurre un carattere storico dee svilupparne le potenze ideali non deformarlo attribuendogli ciò che non contiene virtualmente in sè stesso.

Per ciò il Nerone fantastico dell' Hammerling è ben al di sotto del Nerone storico del Renan.

Nel *realismo* del poeta germanico c' è un vigore di colorito ardente e pieno che non di rado ti scuote e ti affascina. Ma si profonde troppo, ei gira e rigira le imagini intorno a sè stesse riscintillandole per tutti gli aspetti, ne moltiplica a dismisura le vibrazioni, e invece di concentrarle in un gruppo limpido e svelto le dissemina come sprazzo diffuso in una nebbia trasparente e vaga. Il suo sentimento lirico, mal simulato da sembianze epiche, a lungo andare ti stanca, e in quella turgidità sonora di forme ampie e monotone si accusano spesso le parti men sane del suo stile.

Vittorio Betteloni si propose di rivelare all' Italia l'Ahasvero, e correggendone qualche volta il soverchio, mortificandone il turgido, rammorbidendo con cauta sagacità le non infrequenti audacie del sentimento, riprodusse nella nostra lingua lo spirito del poeta. Il traduttore non dà solo i pensieri ma sorprende le vibrazioni più fine delle imagini, ed anche là dove ti pare distaccarsene alquanto, nol fa che per avvicinare meglio il tono del sentimento.

Ma qualche volta ei va troppo innanzi e rasenta la volgarità ch' è sempre impoetica.

> . . . . . . « selbst die schlange »
> Ruft Saccus lachend « selbst die schlange, seht,
> Bezechte sich zu Nero' s Hochzeitsfest. »
> Hoch die betrunk'ne Schlange !

> . . . . . . oh ! oh ! il serpente stesso
> Grida Sacco ridendo, anche il serpente
> Per festeggiar le nozze di Nerone

Ha pigliato la sbornia. Evviva dunque
Il serpente briaco.

Quel vocabolo *sbornia* sa troppo di lezzo; anche il realismo dee avere la sua *selection.* Le strofe del ditirambo selvatico *al Piacere* mi paiono negligenti e pedestri, mentre l'inno romantico *al Foco* è tanto ben tradotto che basterebbe a rivelare nel Betteloni una virtù poetica non comune. Eccone un saggio.

. . . .
. . . .
Denn erdwärts lastet iedes ird'sche Ding
Der Geist nur und die Flamme strebt nach oben!
Wie mag zu Muthe dem gewesen sein
Dem sterblichen der Urwelt, der dich sah
Zum ersten Male, dem du aus dem Kiesel
Entgegensprangest, oder aus dem Wipfel
Des blitzgetroff'nen Baums entgegenflammtest!
Wie mag er bebend erst erschrocken sein,
Bis deine schöne ihm das Herz bezwang,
Und er dich liebend hegte wie ein schoosskind
Auf seines Hauses Herd! . . . . .
. . . .
. . . .

Ogni terrestre cosa a terra inclina,
E tendon soli in alto
Lo spirito e la fiamma!
Quale fu il cor della novizia gente
Sovra il mondo recente allor che innanzi

Le scaturisti per la prima volta,
Tu dalla selce urtata
O, in vetta a fulminata
Quercia, improvvisa turbinar ti vide!
Certo sommo spavento allora colta
Avrà la gente, finchè poi comprese
La tua grande bellezza e amor ne prese;
E come il dolce nato a sen s' accoglie,
Dentro le rozze soglie e della casa
Nel grembo t' ha raccolta
E sopra il sacro focolar t' accese.

Allorchè Nerone, là negli orti del Baccanale, strappa la maschera dal volto di Agrippina a lui, sconosciuta, l' Hammerling ripete le immagini con troppa esuberanza.

. . . .
. . . .
Und vor sich sieht das gewaltige,
Das feueraugige, das edelstolze,
Das Königliche Antlitz Agrippinas.
Die fern er, fern auf ihren Landsitz wähnte,
Wohin er sie gebannt. Das ist die Stirn,
Das sind die Flammenaugen Agrippinas,
Das sind die Augenbrau'n auf stolzgewölbten
Sharfkannt'gen Augenrand, das ist der Schnitt
Des starken heldenhaften Angesichts
So machtig und doch reizvoll übergossen
Von einer Schönheit Zauberglanz, an der
Vorüber spurlos geht der Iahre Wandel.

Il Betteloni temperandone qua e là il soverchio riproduce stupendamente quell'audacissima scena.

Ed ecco innanzi il tetro occhio di fiamma
Egli si mira e d'Agrippina il grande
Regale aspetto, d'Agrippina altera,
Ch' egli lontana, assai lontana, in villa
Relegata credea. Questa la fronte
È d'Agrippina e la raggiante e nera
Pupilla, e l'arco delle ciglia ardito,
E il fermo passo, e il forte eroico volto
D'imperatrice tuttavia precinto
Di fascini infiniti e dell'eterna
Beltà su cui traccia non lascia alcuna
Il volgere degli anni. . . . . . .

Il Betteloni ti dà la tetraggine di quei gruppi avviluppati nel sonno, dopo il Baccanale, con tanta evidenza scultoria da parertela uscita dalla sua fantasia.

. . . .
. . . .
Es tritt der Fuss auf Stücke welker Kränze
Und Fackeltrummer, bunt gehäuften Wust.
Der Morgen bricht in rothem Schimmer an,
Und wirft ein fahles Licht auf die Gesichter
Entschlummerter, die wie Entseelte liegen.
Die wüsten Zecher, Sklaven, Senatoren,
Und Buhlerinnen, schlafend ruh'n sie, hin
Gestreut, wie blinde Taumellust zuletzt
Sich wahllos durcheinander wirbelte,

Das Morgenroth beglänzt erstarrte Gruppen,
D'rauf schäm'ge Nacht den dunkel Mantel warf,
Und leuchtet in die Büsche frech hinein.

. . . .

Rotte e vizze ghirlande il piè calpesta,
Mozziconi di tede e un'ammontata
Farragin varia d'ogni cosa. Il giorno
Già rosseggiando appare e sugli aspetti
Di quei che stanno al sopor greve in braccio,
Siccome in braccio a morte, un chiaror scialbo
Va proiettando. Quivi intorno a terra
Dove alfin gli stravolse alla rinfusa
Dei lor tripudi la vertigin cieca,
Giaccion servi briachi e meretrici
E senatori in gran sonno sepolti.
Penetra il raggio del mattin tra folti
Cespugli audacemente e porta lume
Sui gruppi immoti che celò col fosco
Mantel la notte vergognando....

Forse non è tradotto pienamente quel

. . . . . . bunt gehäuften Wust

cioè la mescolanza putre delle reliquie ammucchiate dell'orgia; ma nel resto, come in gran parte del poema, non si potrebbe far meglio.

SATANISMO

Il *Lucifero* di Mario Rapisardi è un poema di ribellione contro i gioghi medievali che s' aggravarono per tanti secoli sul collo umano; una protesta rude e titanica non solo contro le religioni ma contro la religione. Il paradiso di Cristo con la sua mitologia bizantina si disfà sotto l'ironia terribile ed acre del poeta catanese, e la sua musa cancaneggia tra la fuga dei santi esterrefatti e l'accidia del Dio moribondo. Il regno dei cieli disparve omai come il sogno d' un' ombra e comincia il regno della terra colle sue battaglie sacre, colle sue conquiste scientifiche, colle sue virtù redentrici.

Lucifero lo compendia tutto in se stesso coll' esperienza; l'*homo sum* ha nel Lucifero un senso di ribellione che non poteva avere nel comico latino. Il suo umanizzarsi non è caduta ma ascensione ad una più alta forma dell'esistenza; ei si fa uomo perchè sa che non potrebbe abbattere i gioghi della coscienza ignorandoli, nè potrebbe spazzare dalla ragione le vecchie stalle d' Augia se il puzzo ascetico non lo contristasse nel suo pellegrinaggio terrestre.

Il ribellante in Lucifero si fa nell' uomo e per l' uomo; egli non è più straniero in mezzo di noi, non ci detesta più, come il Lucifero della leggenda, ma è nostro consanguineo. Non è la vendetta dell'archangelo fulminato dai cieli che gli rugge nel petto, ei nulla tiene di trascendente, nulla del Capaneo di Dante, del Satana Milton, del Mefistofele di Göthe. Il Lucifero del Rapisardi è un ribelle perchè crede alla redenzione degli esseri oppressi, è una coscienza prometea trasferita nel mondo contemporaneo. Ei cerca avidamente l' ideale che gli lampeggia dinanzi, lo raggiunge, se ne imparadisa, e nelle braccia desiderate di Ebe gli si rinfresca come in un lavacro ambrosio la giovinezza del cuore. Ed Ebe, ridivenuta ideale e convertita nella miglior parte di se, lo affascina e lo esalta dal suo nuovo nido celeste.

Nessuno prima del Rapisardi concepì un Lucifero sitibondo dell' ideale in cui perde per sempre l'elemento satanico e si conquista l'elemento umano.

Comunque si giudichi il modo col quale il Rapisardi effettuò poeticamente il suo Lucifero non gli si può rifiutare, almeno in parte, l'originalità del concetto. Ei non canta il Lucifero della leggenda medievale ma

La forza vindice
della ragione

simboleggiata dal *Satana* di Carducci. Se non che il Carducci ha composto un inno stupendo come sfogo di protesta magnanima contro i gioghi della terra e del cielo, mentre il Rapisardi ha dato al Lucifero le

proporzioni d' un'epopea e, pur troppo, sforzò l' impossibile.

Il Lucifero mi piace come compendio di tutte le ribellioni scientifiche. Io lascio ai nuovi farisei lo schiammazzare contro il poeta perchè non spruzzolò coll'aspersorio i suoi canti. Quando si porta nel tempio olimpico dell'arte il paolottismo del sentimento e si anatemizza pietosamente un poeta perchè non salmeggia sulla falsariga dei deisti, più o meno romantici, allora la critica è impossibile. Essa è al di sopra dei simboli, al di sopra dei dogmi, al di sopra degli Dei; contempla le cose da una sommità scettica donde ne vede ciascuna a suo luogo e a suo tempo; comprende del pari Dio e Satana. Ella sa che ambedue sono sogni del nostro cervello destinati a tramontare con quel gruppo di sentimenti che gli hanno prodotti.

Se gli Dei son tramontati dalla ragione, perchè il poeta dee ostinarsi a risuscitarli nel sentimento? Se dentro di noi rugge la ribellione contro le demenze ascetiche dell' oltretomba, perchè il poeta non dee interpretare quella ribellione echeggiandola nella coscienza di tutti? Un po' di Lucifero ci fruga in ciascuno, perchè comprimerne la voce fatidica? perchè ritenerci schiavi eterni del proprio sogno senza approdare giammai alla libertà dell' intelletto redento?

Se dunque Lucifero divenuto uomo e consanguineo alla nostra ragione pensa e sente come noi, se le religioni son divenute artefici di gioghi, oh! ben venga chi le scuote dal collo, ben venga il ribellante in mezzo agli oppressi ed ai vili.

Ma il ribelle non è sempre estetico, e se v' hanno,

torno di lui sieno, per così dire, generati da lui e si organizzi e si compia per essi ed in essi; fa d'uopo che nessuno di quelli accidenti si possa distaccare dal suo carattere a mo' di frammento che stia di per se, che nel Lucifero non trapeli mai la personalità del poeta che lo rappresenta e si collochi in suo luogo. Il poeta dee trasformarsi nel contenuto che crea, ed anche quando il contenuto è lirico non dee predominarvi mai la soggettività fantastica ma l'oggettività ideale di ciò ch'esprime. Altrimenti avremo secrezioni romantiche non creazioni poetiche.

Ora la costituzione psicologica del Lucifero non arriva mai alla compiuta oggettività del fantasma estetico che vi mostri una creazione d'arte. C'è un gruppo di elementi discordi ondeggianti ancora a mo' di nebulosa non per anco risoluta in un mondo nuovo colle sue articolazioni organiche e piene. A dir breve: il mondo creato intorno a Lucifero è fuori di lui non è lo specchio nel quale rifletta idealmente se stesso.

Con tutto ciò il Lucifero del Rapisardi manifesta un poeta; non lo negherebbero nemmeno gli avversari offesi dalle sue frecce satiriche. Una vita possente ricircola per entro ai suoi versi nei quali si colora la fiamma del sentimento. Egli ha forme sonore piene luminose; qualche volta si pompeggia in una grandiosità d'immagini che ti stanca ma v'è sempre esuberanza di virtù poetica che gli prorompe da tutte le vene: crea gruppi stupendi e drammatizza con efficacia le cose. L'episodio d'Ebe è una delle più belle ispirazioni della poesia contemporanea. Ei contempera l'inno alla satira e va da un tono all'altro del sentimento

con una agevolezza di passaggi che ti sorprende e ti piace.

Ma il *Satanismo* è destinato a tramontare dall'arte; i poeti venturi canteranno le leggi redentrici dell' universo deiforme non le ribellioni stolte dell'orgoglio che si fa centro alle cose. Non è vero che l' epicureismo generi l' ascetica inerte degli anacoreti buddici e disdegni le battaglie della vita; ei le affronta e le sostiene ma per conquistarsi il tempio sereno del saggio. La via che vi guida è dolorosa come la via della Croce.

INDICE DELL' OPERA

ALTRE PUBBLICAZIONI

DELLA DITTA EDITRICE

LIBRERIA ALLA MINERVA

VERONA

BIBLIOTECA GIURIDICA teorico-pratica pubblicata per cura dell'avv. *G. Tedeschi*:
- I. Trattati di Giurisprudenza storica di F. C. Savigny, 2 vol. in-12 . . L. 4.—
- II. Instituzioni di Gajus, in-12 . . . . » 6.—
- III. Le Fonti del Diritto Civile in-12 . . . . » 5 —
- IV. Introduzione al Manuale delle Pandette . . . . » 1 —

CORAZZINI. — I tempi preistorici e le antichissime tradizioni confrontate coi risultati della scienza moderna. Un vol. in-12 di pag. 366 . . . . » 4 —

GUERZONI prof. G. — Il terzo rinascimento. Corso di letteratura italiana dato nella Regia Università di Palermo. Seconda edizione. Un vol. in-12 di pag. 560 . . . . » 4.50

LEBRECHT dott. G. — Il Risparmio e la educazione del popolo. Studio sulle Casse di Risparmio italiane ed estere. Un vol. in-12 di pag. 455 . . . . » 5 —

MANGANOTTI prof. A. — Elementi di Botanica, teorico pratica ed applicata. Un vol. in-8 . . . . » 3 —
- — Manuale di storia naturale applicata al Commercio. Un vol. in-8 » 4 —
- — Avviamento alla pratica farmaceutica. Un vol. in-8 . . . . » 1.—
- — Manuale Tecnico-Industriale Agricolo Un vol. in-16 di pag. 184 » 1 —

MOORE F. — Gli adoratori del fuoco. Poema in 4 canti. Traduzione di A. Maffei. Un vol. in-12 . . . . » 2.—

OMBONI prof. G. — Come s'è fatta l'Italia. Saggio di geologia popolare. Un vol. in-12 di pag. 346 . . . . » 3.50

PEREZ. — I sette cerchi del Purgatorio di Dante. Un vol. in-12 » 3.—

ZAMBUSI DAL LAGO F. — Storia di Verona narrata ai fanciulli. Un vol. in-12 illustrato . . . . » 4.—